جهان پارسیگرا

مرزهای زبان مشترک اوراسیا

مرزهای زبان پارسی

(جهان پارسی‌گرا: ۸۰۰ – ۱۹۰۰)

نایل گرین

برگردان: پروفیسور دکتور عبدالخالق لعل زاد

لندن، ۲۰۲۲

در دفتر زمانه، فتد نامش از قلم

هر ملتی که مردم صاحب قلم نداشت

(فرخی یزدی)

فهرست مطالب

فهرست شکل‌ها

پیش‌گفتار مترجم

رساله‌ی که برگردان شده و در اختیار شما قرار دارد، در اصل «پیش‌گفتاری توسط نایل گرین» و «پایان‌گفتاری توسط براین سپونر» برای کتاب نهایت ارزشمندی به نام «**جهان پارسیگرا: مرزهای یک زبان بین-قومی اوراسیا**» است که ویرایش‌گر کتاب نیز نایل گرین است. این کتاب محصول یک پروسه درازمدت پژوهشی، کنفرانس‌ها و سیمینارهای است که توسط بیش از ۳۰ دانشمند صورت گرفته و توسط دانشگاه کالیفورنیا در سال ۲۰۱۹ در ۳۶۶ برگه به نشر رسیده است.

کتاب «جهان پارسیگرا» شامل یک پیش‌گفتار (زیر نام «**مرزهای جهان پارسیگرا، حدود ۸۰۰-۱۹۰۰**» توسط نایل گرین)، سه بخش (عنوان بخش اول، «**گسترش/انبساط پان-اوراسیا، حدود ۱۴۰۰-۱۶۰۰**»؛ عنوان بخش دوم، «**محدودیت‌های ایده جهان‌شهری، حدود ۱۶۰۰-۱۸۰۰**» و عنوان بخش سوم، «**امپراتوری‌های جدید، ملت‌های جدید، حدود ۱۸۰۰-۱۹۰۰**» نام دارد) و یک پایان‌گفتار (زیر نام «**هزاره پارسیگرا**» توسط براین سپونر) است.

هر بخش ۴ فصل دارد که جمعا ۱۲ فصل «مطالعه موردی» (Case Study) است. در بخش اول، فصل اول زیر عنوان «جاه‌طلبی‌های **امپریالیستی، آرمان‌های عرفانی: یادگیری پارسی در جهان عثمانی**» توسط مورات اوموت اینان؛ فصل دوم زیر عنوان «**پارسی در دربار یا در روستا؟ حضور گریزان پارسی در بنگال**» توسط تیبوت دیهوبرت؛ فصل سوم زیر عنوان «**کاربردهای پارسی در چین امپریالیستی: شیوه‌های ترجمه در دربار مینگ**» توسط گریم فورد و فصل چهارم زیر عنوان «**پارسی و ترکی از کازان تا توبولسک: مرزهای ادبی آسیای داخلی اسلامی**» توسط دیوین دیویز نوشته شده است.

در بخش دوم، فصل پنجم زیر عنوان «**علامه‌گذاری مرزها و اعمار پل‌ها: شبکه‌های علمی پارسی در پنجاب مغول**» توسط پورنیما داوان؛ فصل ششم زیر عنوان «**زوال یک زبان بین-قومی؟ جایگاه پارسی در چین قینگ**» توسط دیوید بروفی؛ فصل هفتم زیر عنوان «**سخن‌گفتن بخاران: گردش متون پارسی در روسیه امپراتوری**» توسط الفرید بوستانوف و فصل هشتم زیر عنوان «**زبان بین-قومی یا زبان جادویی؟ تومارهای جادویی از ترکستان شرقی**» توسط الکساندر پاپوس نوشته شده است.

در بخش سوم، فصل نهم زیر عنوان «**معانی متضاد فرهنگ پارسی: یک نمونه صمیمی از هند مستعمره و برتانیه**» توسط مایکل فیشر؛ فصل دهم زیر عنوان «**پارسی‌زدایی از فرهنگ دربار: برنامه ترجمه خانات خیوه**» توسط مارک توتانت؛ فصل یازدهم زیر عنوان «**مخالفت از دور: سیاست ایران از دیدگاه داغستان استعماری**» توسط ریبیکا گولد و فصل دوازدهم زیر عنوان «**از پشاور تا تهران: یک شاعر ضد امپریالیست از محیط متاخر پارسیگرایی**» توسط عباس امانت نوشته شده است.

مقالات پژوهشی «پیش‌گفتار نایل گرین» و «پایان‌گفتار براین سپونر» در این کتاب بزرگ، نظر به ارزش و اهمیت ویژه‌ی آن‌ها به گونه‌ی امتیازی ترجمه شده و اینک در اختیار شما قرار دارد. گرین در این پژوهش خود، زبان پارسی و گستره‌ی جهانی آن را، «**پارسیگرایی از سال‌های ۸۰۰ تا ۱۹۰۰**» مورد بررسی قرار داده است. دانشمندان ما تا اکنون و تا جایی که معلومات من اجازه می‌دهد، «حوزه کارکرد و گستره‌ی زبان پارسی را در نهایت، از کلکته تا آسیای میانه و استانبول می‌دانستند» و از تاثیر و نفوذ زبان پارسی بالای زبان‌های دیگر در آسیای جنوبی و جنوب شرقی، چین، سایبریا، قفقاز، بالکان و اروپا تا برتانیه آگاهی کافی و مستند نداشتند. از همه مهم‌تر اینکه، گرین چگونگی گسترش/انبساط پارسی در این گستره‌ها را همراه با علل انقباض/زوال آن تا سال‌های ۱۹۰۰ به‌گونه مستند موشگافی کرده است.

پژوهش گرین ۶ قسمت است. در قسمت اول، «**پارسی‌گرایی**» را تعریف و پیشینه تاریخی آن را همراه با ارزش پارسی نوشتاری و تفاوت آن با پارسی گفتاری توضیح می‌دهد. قسمت دوم، ظهور «**پارسی نو تا ترکیب ترکی-پارسی**» آن را از سال‌های ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ بررسی می‌کند. قسمت سوم، به «**حوزه‌های در حال گسترش آموزش پارسی**» از سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ می‌پردازد. قسمت چهارم، از صعود زبان پارسی به «**قله‌های جهان پارسی‌گرا**» در بین سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰ (از پکن تا لندن و از سریلانکا تا سایبریا) می‌گوید. قسمت پنجم از ورود زبان‌های امپراتوری (انگلیسی، چینی و روسی)، ظهور زبان‌های ملی (ترکی، اردو وغیره) و گسترش روحیه ملی‌گرایی (ایجاد دولت-ملت) در منطقه و آغاز «**زوال زبان پارسی**» از سال‌های ۱۸۰۰ می‌گوید که آن را پس از سال‌های ۱۹۰۰ از سطح «جهان پارسی‌گرای آسیا-اروپا» به سطح «زبان ملی» در ۳ کشور ایران، افغانستان و تاجیکستان محدود می‌سازد. قسمت ششم «**بررسی ۱۲ فصل مطالعه موردی کتاب**» یا ردیابی مرزهای جغرافیایی، اجتماعی و زبانی پارسی بین حدود ۱۴۰۰-۱۹۰۰ یا دورانی است که «***استفاده از پارسی نوشتاری به بیشترین حد خود از پکن تا لندن و از سریلانکا تا سایبریا می‌رسید***»!

پروفیسور نایل گرین استاد تاریخ و دارنده کرسی وقفی ابن خلدون در تاریخ جهان در دانشگاه کالیفورنیای لاس انجلس (UCLA) است. او در تاریخ اسلامی آسیا، خاورمیانه، افریقا و اروپا به شمول تاریخ گسترده‌تر جهان پارسیگرا تخصص دارد. او ۸ سال مدیر موسسه برنامه دانشگاه کالیفورنیا در آسیای مرکزی بوده و اکنون در شورای جنوب آسیای انجمن مطالعات آسیایی، کمیته اجرایی انستیتوت امریکایی مطالعات افغانستان، هیئت تحریر مجموعه کتاب‌های ایران‌شناسی، افغانستان و مجله تاریخ فکری جنوب آسیا کار نموده و ۵ سال عضو هیئت تحریر مجله بین‌المللی مطالعات شرق میانه بوده است.

پایان‌گفتار سپونر نیز بسیار دلچسب است. سپونر ابتدا در مورد «**نقش زبان پارسی**» و پیشینه تاریخی آن در «**هزاره‌ی پیش از اسلام**» (امپراتوری‌های هخامنشیان، اشکانیان و

ساسانیان) در سطح تاریخ جهان سخن می‌گوید. سپس هجوم اعراب/اسلام تا تهاجم ترک/مغول، ظهور «پارسی نو» و گشایش «هزاره پارسی‌گرایی» را (پس از کسوف کوتاه سلطه‌ی اعراب) بررسی نموده و به این «**پرسش‌های عمده**» پاسخ می‌دهد که چرا پارسی (زبان یک امپراتوری مغلوب)، برای یک «هزاره» دیگر به زبان معیاری بیش از نیم جهان اسلام و حوزه اوراسیا تبدیل شد (نه عربی که زبان اعراب فاتح و دین/شریعت بود! و نه ترکی یا مغولی که زبان فاتحان و حاکمان امپراتوری‌های ترکیه عثمانی و هند مغولی و بخش وسیعی از مردم در سراسر منطقه بود!) و چه عواملی باعث کسوف تدریجی آن («هزاره‌ی پارسی‌گرایی») در آغاز سده نزدهم و کسوف کامل آن در اوایل سده بیستم شد؟

پروفیسور براین سپونر استاد مردم‌شناسی دانشگاه پنسلوانیا و متصدی قوم‌شناسی در موزیم پین است. بسیاری از آثار او در موضوعاتی شامل انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی؛ جهانی‌شدن، اسلام، شرق میانه و آسیاسی شرقی و جنوبی؛ سازمان اجتماعی، مذهب، تاریخ قومی، بوم‌شناسی (ایکولوژی) و اقتصادهای غیرصنعتی است.

بنابرآن، مطالعه این اثر پژوهشی گران‌بها و بی‌همتا را برای تمام دوستان و دوستداران زبان پارسی صمیمانه توصیه می‌کنم.

لعل زاد

لندن، نومبر ۲۰۲۲

پیش‌گفتار [ویراستار کتاب]

در نیم سده از زمانی که مارشال هاجسون اصطلاح پارسی‌گرا/پارسی‌گرایی "Persianate" را برای اثر سه جلدی خود به نام "سرمایه‌گذاری اسلام: وجدان و تاریخ در تمدن جهانی" ابداع کرد، «واژه جدید» یا نوشناسی (Neologism) او به‌گونه گسترده توسط دانشمندان خاورمیانه، مرکزی و جنوبی و حتی دورتر از آن پذیرفته شد. در مطالعات مربوط به سده‌های میانه و اوایل معاصر و فراتر از آن، این مفهوم به‌گونه فزاینده به چیزی شبیه عبارت‌برجسته تبدیل شده است. با این حال، با وجود استقبال عمومی از واژگان هاجسون – بسط و حتی تبدیل "حوزه پارسی‌گرا"ی اولیه‌ی او به "جهان پارسیگرا" – تلاش بسیار کمی برای تعریف و ترسیم بیشتر این مفهوم انجام شده و هنوز بررسی کمتری در مود فرضیه‌ی صورت گرفته که در این اصطلاح نهفته است. اعتبار آن‌چه که می‌توانیم آن را «فرضیه پارسیگرا» بدانیم – در مورد تسلط درازمدت پارسی بر سایر زبان‌ها و فرهنگ‌های شرق جهان اسلام – به‌گونه گسترده بدیهی تلقی شده است.

در واقع، در ادبیاتی که به‌گونه فزاینده تجلیل و از نمایه «جهان‌شهری» (Cosmopolitan) ادبیات پارسی و فرهنگ پارسیگرا به‌گونه کلی دفاع شده است، پرسش‌های مربوط به هژمونی فرهنگی و حتی نقش پارسی در تطبیق قدرت امپراتوری، عمدتا به حاشیه رفته است. در مجموع، این باعث می‌شود که تاریخ ضعیفی به وجود آید، زیرا از پرسش‌های کلیدی فرایند اجتناب می‌کند: چگونه پارسی به موقعیت هژمونیک «پارسی‌گرا» دست یافت؛ چگونه متعاقبا آن را برای چندین سده حفظ کرد؛ چگونه (و در واقع) در مناطق مختلفی که زبان مورد استفاده قرار گرفت، این کار را به‌گونه متفاوت انجام داد؛ و مهمتر از همه، پارسی چگونه و در چه اشکالی بر روی سایر زبان‌ها و ادبیات، نقش «پارسی‌گرایی» خود را مُهر کرد.

پرداختن به این پرسش‌های اساسی در مورد پارسی‌گرایی به‌عنوان یک فرایند مستلزم آن است که پارسی در نمایه‌های مختلف ارتباطی آن بررسی شود. یعنی در رابطه با آن زبان‌ها و ادبیاتی که امروز به‌گونه معمول به‌عنوان «پارسی‌گرا» طبقه‌بندی می‌شوند. یعنی برای بررسی گسترش، تداوم و در نهایت انقباض نفوذ پارسی بر اقوام مختلف و زبان‌های آن‌ها، لازم است پارسی را در ارتباط مستقیم با آن زبان‌ها مطالعه کرد.

هاجسون دقیقا با اشاره به این شیوه‌های تماس زبانی و فرهنگی، مفهوم یا اصطلاح «پارسی‌گرا» را ابداع کرد. با وجود این، مطالعات کمی رویکرد رابطه‌ی و تطبیقی مورد نیاز برای بررسی دقیق مبارزه پارسی برای هژمونی، حتی برای «نفوذ» آشکار و بی‌ضرر، بر سایر فرهنگ‌های زبانی و ادبی اوراسیا را توسعه داده‌اند. در این‌جا است که کتاب حاضر با گردآوری خبرگان یا تخصص‌های زبانی و منطقه-محور وارد شده است تا کثرت تعاملاتی را که «جهان پارسیگرا»ی مورد تمجید ایجاد نموده و حفظ کرده است و به‌گونه نابرابر از بالکان تا بنگال یا حتی چین امتداد یافته است، مستند سازد. بنابراین، روشی که در ۱۲ فصل مطالعه موردی این کتاب ارایه شده است، روش تطبیقی برای ردیابی چگونگی ارتباط پارسی با مخاطبان مختلف زبانی او، مانند چینی ادبی یا ترکی عامیانه است. زیرا نه پارسی‌گرایی به‌عنوان فرایند و نه جهان پارسیگرای که آن ایجاد کرده است، تنها از طریق منابع پارسی قابل درک نیستند.

این کتاب علاوه بر توسعه این روش مقایسه‌گرایانه برای بازکردن فرایندهای ضمنی در اصطلاح «پارسی‌گرا»، مفهوم «جهان پارسیگرا» را جدی می‌گیرد. با ادامه مطالعات زیاد، ممکن است خوانندگان، برای به اشتباه‌گیری این اصطلاح به عنوان راه دیگری برای گفتن «هند و ایران» و شاید اشاره‌ی آرام به افغانستان، بخشیده شوند. اما هر قدر هم که میراث ادبی آن‌ها غنی باشد، این مناطق معدود برای تشکیل یک «جهان» به معنای واقعی کافی نیستند، به ویژه جهان که در میان جغرافیای متقاطع پیوسته اوراسیا قرار دارند.

به این دلیل، کتاب حاضر در پی آن است که جهان پارسیگرایی را از لنگرگاه‌های آشنای هندو-ایرانی‌اش با ایجاد مصداق قوی‌تر برای «جهان» که بخش بزرگی از قاره اوراسیا را در بر می‌گیرد، خارج کند. بنابراین «جهان پارسیگرا»، دانشمندانی را که بر روی متون پارسی تا چین و برتانیه – محورهای دور قاره اوراسیا – کار می‌کنند با پژوهشگران آشناتر خانه‌های پارسی در هند و ایران وارد گفتگو می‌سازد.

پیش‌گفتار و فصل‌های بعدی از اروپای غربی و بالکان از طریق منطقه ولگا-اورال به سایبریا می‌رسد. از آن‌جا به چین رفته و با دسترسی محدود به آسیای جنوب شرقی پیش از ایجاد یک قوس کامل به شبه قاره هند می‌رود و از آن‌جا به مناطق گسترده و متنوع آسیای مرکزی، قفقاز و ایران می‌رود.

قرار دادن پایانی ایران عمدی است، زیرا قرار دادن ایران در «مرکز» همیشگی یک جهان پارسی‌گرا، صرفا یک بیان ملی‌گرایی روش‌شناختی نیست. این همچنان نابهنگامی آشکاری است که تاریخ‌مندی جهان پارسیگرا را با تمام ظرفیت آن برای پویایی، کثرت و تکامل نفی می‌کند. آن‌گونه که از پیش‌گفتار کتاب روشن می‌شود، هیچ شکی در اهمیت بخش‌های از ایران (و نه کمتر از بخش‌های افغانستان و ازبکستان امروزی) برای تاریخ اولیه پارسی نوشتاری و اشکال ادبی و بوروکراتیکی وجود ندارد که زبان با آن مرتبط است. اما به رسمیت شناختن این موضوع با قرار دادن ایران یا حتی «خراسان» بزرگ در مرکز همیشگی پارسیگرایی گذشته یکسان نیست. انجام این کار به معنای تبدیل جهان پارسی‌گرا چیزی بیش از یک «ایران بزرگ» یا «هند بزرگ» نیست، آن‌گونه که گاهی چنین به نظر می‌رسد.

برای جلوگیری از تداوم این توصیف نادرست و ایجاد یک مورد معتبرتر برای وجود چیزی که شایسته عنوان اکتشافی «جهان» است، فصل‌های بعدی ایران را تنها یک منطقه کمک‌کننده از جهان پارسیگرا می‌دانند. در اثری از تاریخ جهان، این مرکززدایی ایران به

دو دلیل دیگر قابل توجیه است. اول، به این دلیل که در دوره‌ها و مناطق مختلف، ایران لزوما مرجع اصلی زبان پارسی محسوب نمی‌شد. برای بسیاری از مسلمانانی که از حوضه ولگا تا سایبریا و تا ترکستان شرقی ساکن بودند، این ماورالنهر (به‌ویژه بخارا) بود که برای مدت طولانی به عنوان مرکز آموزش پارسی تلقی می‌شد. به همین ترتیب، هرات و سمرقند تیموریان تاثیرگذارترین الگوهای پارسیگرایی برای نخبگان امپراتوری عثمانی و احتمالا مغول بودند. دوم، تمرکززدایی ایران نیز با تمرکز اصلی این کتاب از دوره تیموریان به بعد توجیه می‌شود، بر سده‌های که در درازنای آن انبوهی از سنت‌های ادبی پارسی و کانون‌های فرهنگ پارسیگرا بوجود آمدند تا صدای زلال و شیرین شیراز را رقیق و کمرنگ سازند.

این کتاب به امید ترویج این تصویر متغییرتر و متنوع‌تر از جهان پارسی‌گرا است که برای آن عنوان «مرزها» را انتخاب نموده است. آن‌گونه که مورخان مختلف جهان نشان داده‌اند، استفاده از نمونه مرزها به معنای پیشنهاد فضاهای آمیزش‌های فرهنگی، آمیختگی‌های زبانی و ترکیب‌های ادبی ذاتی در مفهوم بنیادی هاجسون از پارسی‌گرا است. در نهایت، صحبت از جهان مرزها به صورت جمع، صراحتا به معنای صحبت از جهانی با «مرکز» واحد نیست. این اعمار و تخریب این جهان پارسیگرایی متکثرتر و جاودانه‌تر است که صفحات بعدی به دنبال کشف آن اند.

+ + +

«جهان پارسیگرا» نتیجه یک پروژه پژوهشی و کنفرانس طولانی است که توسط کتابخانه یادبود ویلیام اندروز کلارک و مرکز مطالعات سده هفدهم و هجدهم دانشگاه کالیفورنیای لاس انجلس، تامین مالی شده است. بودجه اضافی توسط برنامه این دانشگاه در آسیای مرکزی و کرسی ایروینگ و ژین ستون در علوم اجتماعی تامین شد. این منابع کمک مالی و اداری، سه کنفرانس بین‌المللی و سمینارهای تکمیلی را امکان پذیر ساخت تا دانشمندانی

را از فرانسه، روسیه، ترکیه، چین، استرالیا و ایالات متحده برای شکل‌دهی اولیه مقالات این کتاب به لاس آنجلس بیاورد.

بنابراین ابتدا می‌خواهم از کمیته برنامه کتابخانه یادبود کلارک و مرکز دانشگاه کالیفورنیا برای مطالعات سده هفدهم و هجدهم برای اعطای کرسی وقفی به ویلیام اندروز کلارک برای سال‌های ۲۰۱۵-۲۰۱۶ که سه کنفرانس بین‌المللی در دانشگاه را تامین مالی کردند، تشکر کنم. من به ویژه از مدیر سابق کتابخانه کلارک، باربارا فوکس، جانشین او هلن دویچ و کارکنان مرکز مطالعات سده هفدهم و هجدهم، به ویژه اریش بولمان، ژانت لیور، کتی سانچز و کندیس اسنودی سپاسگزارم. در برنامه دانشگاه در آسیای مرکزی، می‌خواهم از بن ونگ، الیزابت لستر، نیک منزیس و آرون میلر برای سال‌ها حمایت از برنامه آسیای مرکزی تحت مدیریت من در سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۱۶ تشکر کنم. از سنجی سبرامانیام سپاسگزارم که بودجه خود را از کرسی موقوفه ایروینگ و ژین ستون برای دعوت از چندین سخنران دیگر آزاد کرد. من برای امکان دسترسی به مطالب متنوع ذکر شده در پیش‌گفتار، از کتابخانه تحقیقاتی چارلز یانگ در دانشگاه (به‌ویژه دیوید هیرش) و دانشجوی فارغ من صاحب بیگ که به نسخه‌برداری چندین فصل تحت نظارت من کمک و سه نقشه را ایجاد کردند، تشکر می‌کنم. در نهایت از اریک اشمیت، ویراستار من در انتشارات دانشگاه کالیفورنیا، برای حمایت مشتاقانه از پروژه کتاب، از پیتر درایر به‌خاطر ویرایش دقیق و از مانجو خانا برای تهیه فهرست سپاس‌گزارم.

به دلایل مختلف، همه مقالات (بیش از ۳۰) ارایه‌شده در کنفرانس‌ها و سمینارهای «مرزهای پارسی‌گرا» نتوانست شامل این کتاب شود. این بیش از سوال کیفیت، موضوع تلاش برای اطمینان از توزیع یک‌نواخت منطقه‌ی و زمانی از مشارکت در کتاب بود، دستور کاری که تا حدودی در تضاد با فراوانی بسیار زیاد تخصص در تاریخ زبان پارسی در هند و ایران دارد. با این حال، صرف نظر از این موضوعات ویراستاری، سایر مجریان و بحث‌گران نقش اساسی در تحول فکری این کتاب داشتند. از این رو از جانت

آفاری، مظفر علم، علی انوشهر، سوبا دیال، والتر هاکالا، کیوان هریس، دومنیکو اینجنیتو، آرش خازینی، مانا کیا، راجیو کینرا، هاجنالکا کواچ، پال لوسنسکی، رایان پرکینز، جان پیری، جیمز پیکت، رون سلا، رحیم شایگان، سانجی سوبرامانیام، آدری تروشکه، پال ورمسر و لیو ینگشنگ بی‌نهایت سپاس‌گزارم. امیدوارم صفحات بعدی، این دوستان و سایر همکاران را با مقدار اندکی از انگیزه و الهاماتی که از کار آن‌ها به دست آورده‌ام، تامین کند.

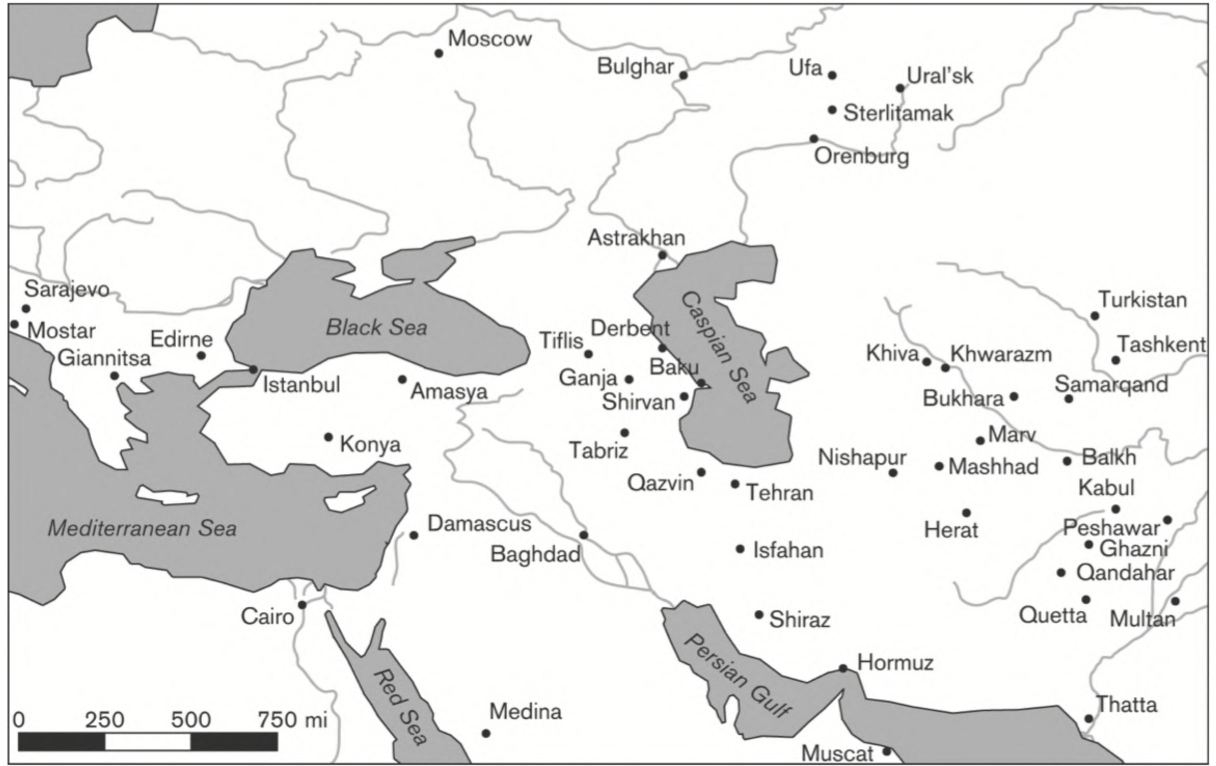
نایل گرین

لاس انجلس، جون ۲۰۱۸

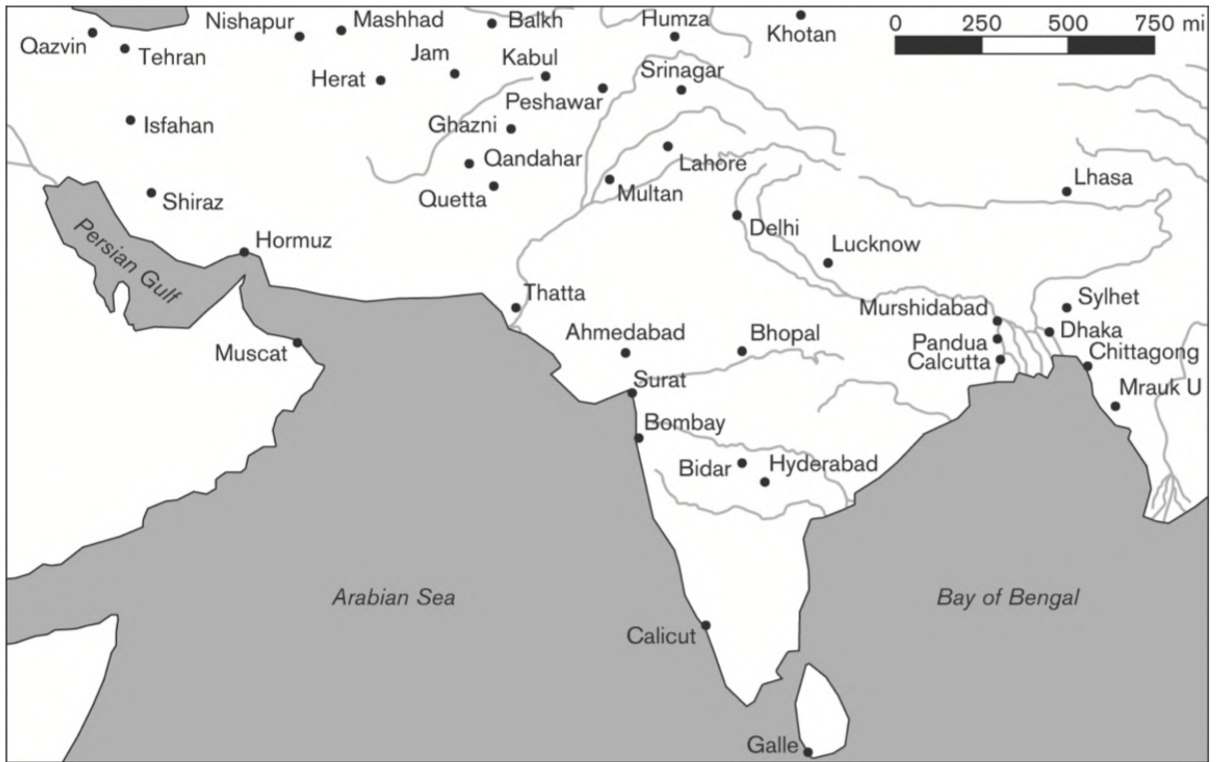


شکل ۱. حوزه‌های کاربرد زبان پارسی در نقشه اوراسیای پارسیگرا

(تفصیل در شکل‌های ۲ و ۳)



شکل ۲. تفصیل بخش شمالی نقشه اوراسیای پارسیگرا



شکل ۳. تفصیل بخش جنوبی نقشه اوراسیای پارسیگرا

قسمت اول

تعریف "پارسیگرا/پارسیگرایی"

پارسی که در سده دهم شکل نوشتاری متداول شاعران درباری بخارا را کسب کرد، در سده پانزدهم، به زبان حکومتی یا آموزش در منطقه‌ی تبدیل شد که از چین تا بالکان و از سیبری تا جنوب هند گسترش داشت [۱]. پارسی که توسط دولت‌های چندقومی و چندمذهبی به عنوان «زبان بین-قومی» یا «زبان مشترک» (Lingua franca) ترویج شد، به کمک بیشتر آموزش و دیپلوماسی در بین سده شانزدهم و هجدهم به اوج گستره‌ی جغرافیایی و اجتماعی خود رسید. از اوایل سده نزدهم به بعد، با ظهور زبان‌های جدید امپراتوری و بومی تضعیف گردید. این زبان که زمانی برای اتصال بخش بزرگ اوراسیا خدمت می‌کرد، در حوالی ۱۹۰۰ به ایران و مناطق همسایه افغانستان و آسیای مرکزی عقب‌نشینی کرد و به زبان‌های ملی پارسی، دری و تاجیکی تغییر شکل داد. بنابراین، دوره‌ی بین سال‌های ۱۴۰۰ و ۱۹۰۰ عصر گسترش حداکثری و سپس انقباض سریع یکی از مهم‌ترین زبان‌های تبادل جهانی بوده است.

با تمرکز فصل‌های مطالعه موردی بر روی این پنج سده، «جهان پارسی‌گرا» می‌خواهد دلایل این گسترش و انقباض پارسی را دریابد که چه خدمات و کارکردهای در دوران دگرگون‌کننده معاصر و اوایل معاصر تشدید تعاملات در سراسر اوراسیا انجام داده است. برگه‌های بعدی با نگاهی به «مرزهای» مختلف پارسی – از نگاه زبانی، جغرافیایی و اجتماعی این واژه – حدود تبادل و تفاهم بین جوامع گوناگونی را که این زبان در ارتباط آورد، ترسیم می‌کند. از نگاه جغرافیایی، این کتاب فراتر از یک نمونه ایستا از جغرافیای زبانی پارسی حرکت می‌کند تا تحرک متون و تولیدکنندگان آن را تا جزایر برتانیه و چین و هم محلی‌سازی پارسی در آسیای مرکزی و هند ردیابی کند. این کتاب با تمرکز بر مرزهای جغرافیایی «افقی» و مرزهای اجتماعی «عمودی»، بر مسیرها و ریشه‌ها، به دنبال شناسایی محدودیت‌ها – در واقع، نقاط شکست – مفیدیت پارسی به‌عنوان وسیله‌ی

برای کسب اطلاعات، تفاهم و قرابت است. اگر دانشمندان اکنون این تصور را که پارسی یک زبان مشترک و بین-قومی بود، بدیهی می‌دانند، مهم است دقیقا مشخص شود که چه کسانی آن را به اشتراک گذاشتند و چرا این کار را انجام دادند. با تمرکز بر پنج سده که اعمار و تخریب یکی از بزرگ‌ترین زبان‌های اوراسیا را نشان می‌دهد، «جهان پارسی‌گرا» تمرینی برای ردیابی خطوط و محدودیت‌های جهان‌شهری است.

به عنوان تمرینی در تاریخ جهان، هدف این است که مطالعه پارسی را از ملی‌گرایی‌های روش‌شناختی آشکار و ضمنی جدا کنیم. در سال‌های اخیر، ترویج «جهان پارسی‌گرا» که به‌گونه ضمنی در اطراف مراکز فرهنگی رقیب در هند یا ایران استوار بود، بارها بار ایدیولوژیک ملی‌گرایی‌های سکولار غالب پیشین را بر دوش می‌کشید، خواه تاکید ایرانیان بر «جهان‌شهری جهانی» متمایز از جمهوری اسلامی یا تاکید هند بر «فرهنگ ترکیبی» متمایز از هندوتوا (ملی‌گرایی هند). با این حال، هر قدر هم که چنین رویکردها از نظر سیاسی جذاب و یا از نظر اخلاقی ستودنی باشند، برای مورخان جهان مانع روش‌شناختی اند. به این دلیل، رویکرد توسعه‌یافته در این‌جا نه رویکرد غایت‌شناسی است و نه وحدت، بلکه رویکردی است که بر احتمال و خطوط گسل تاکید می‌کند. هدف نه ترویج پارسی و نه حمایت از فرزندان پارسی‌گرای آن، بلکه تجزیه و تحلیل بیشتر آن‌ها به عنوان عرصه‌ی برای تماس اجتماعی-زبانی، و در انجام این کار، شناخت نقش هژمونی و رقابتی است که به راحتی در تجلیل‌های «جهان‌شهری پارسی‌گرا» کمرنگ می‌شود. بنابراین، هدف این کتاب جداسازی زبان از میراث انحصاری گروه‌ها یا مکان‌های خاص، غیرملی‌سازی مطالعه پارسی به منظور شناخت کامل‌تر تغییر چهره‌های اجتماعی کاربران آن و تغییر خطوط فضایی مناطق آن است. برای این منظور، هدف انتخاب مطالعات موردی برجسته‌سازی فضاهای غیرایرانی پارسی است، در حالی‌که به هیچ‌وجه مشارکت نقشه‌برداری خوب ایران در این زبان را کم‌ارزش نمی‌سازد. به منظور ایجاد چارچوب تاریخی برای این رویکرد جهانی-تاریخی به زبان پارسی، مشارکت ایران در بررسی تاریخی که در زیر می‌آید، زمینه‌سازی می‌شود.

در سال‌های اخیر، پارسی به درستی به دلیل فراگیر بودنش مورد تجلیل قرار گرفته است و مسلمانان، مسیحیان، یهودیان، هندوان، سیک‌ها و حتی کنفوسیوس‌ها را در یک گفتگوی جمعی (از هم‌گسیخته) گردهم آورده است. این کتاب در برابر این پس‌زمینه‌ی ظاهرا جهانی، لبه‌های فضایی، محدودیت‌های اجتماعی و نقاط گسست زبانی کاربرد و سودمندی پارسی را مشخص می‌کند. با این پرسش که آیا پارسی در پیوند جوامع مختلف، بیشتر به عنوان زبان حکومت‌داری اجباری، فرصت آموزشی یا انسان‌گرایی ادبی عمل کرده است، می‌توان محدودیت‌های «جهان‌شهری» را ارزیابی کرد که در پژوهش‌های اخیر بسیار مورد تحسین قرار گرفته است.

در چند دهه گذشته، گسترش مطالعات پارسی باعث شده است که پژوهشگران بر مناطقی که کاربرد آن قبلا نادیده گرفته شده بودند (به ویژه هند و آسیای مرکزی) و ژانرهای که قبلا سطحی به نظر می‌رسیدند (به ویژه فرهنگ‌نویسی و سفرنامه‌نویسی)، تمرکز کنند. در حالی‌که در مجموع چنین پژوهشی مورد قوی برای دستاوردهای انسانی و اداری پارسی ایجاد کرده است، ما به مراتب کمتر از محدودیت‌های عملکردی و گسست‌های اجتماعی آن آگاهی داریم. این یک قانون تخمینی است که دسترسی زبان‌های آموخته‌شده بین-قومی از نظر جغرافیایی وسیع، اما از نظر اجتماعی کم‌عمق است: ممکن است با یکی از دانشمندان بتوانید از راه دور با پارسی (یا لاتین) صحبت کنید، اما نه با پینه‌دوز همسایه. بسیاری از پرسش‌های اصلی از این مشکل اساسی ناشی می‌شوند. آیا گسترش گستره پارسی به دلیل پیوندهای نزدیک و محدودکننده آن که با جغرافیای سیاسی دولت‌های حاکم امکان پذیر شد، در نهایت از کار افتاد؟ تعلقات اسلامی پارسی چگونه مرزهای جمهوری (یا امپراتوری) حروف آن را شکل داد؟ پارسی با چه اشکالی از تعامل یا سازماندهی اجتماعی نتوانست کنار بیاید؟ بنابراین، این کتاب همزمان با اشاره به دستاوردهای پل‌سازی زبان پارسی، خطوط گسل سیاسی، اجتماعی و معنایی را که زبان قادر به پل‌زدن آن‌ها نبود، توضیح می‌دهد که چرا یک زبان موفق می‌تواند به سرعت در سده نزدهم منحل شود، ردیابی می‌کند.

از نظر مفهومی، بحث گستره و تاثیر پارسی با اصطلاح «پارسی‌گرا» شکل گرفته است. بنابراین پیش از ادامه، بررسی دقیق این مفهوم و مشتقات مختلف آن ضروری است. اصطلاح "پارسی‌گرا" برای اولین بار در دهه ۱۹۶۰ توسط مورخ جهان، مارشال هاجسون در کتاب "سرمایه‌گذاری اسلام" ابداع شد. هاجسون این واژه را چنین توضیح و تعریف کرد: «ظهور پارسی بیش از پیامدهای صرفا ادبی داشت: برای انتقال یک جهت‌گیری جدید و کلی فرهنگی در اسلام بود... بیشتر زبان‌های محلی با فرهنگ عالی که بعدا در میان مسلمانان پدید آمدند، به‌گونه کامل یا تا حدی برای الهام‌گیری ادبی اولیه خود به پارسی وابسته بودند. ما می‌توانیم همه این سنت‌های فرهنگی را که در پارسی حمل می‌شوند یا بازتاب‌دهنده الهامات پارسی اند، از نگاه امتداد، «پارسی‌گرا» بنامیم» [۲].

این تعریف بنیادین دو مفهوم اصلی دارد. اول، «ظهور پارسی» پیامد فرهنگی مستقیم ظهور «تمدن» اسلامی بود (اصطلاح کلیدی دیگر هاجسونی که او آن را «اسلامیت، Islamdom» نامید). دوم، این امر پیامدهای بعدی برای توسعه سایر «زبان‌های محلی با فرهنگ عالی» داشت. بنابراین، هاجسون به‌عنوان یک تاریخ‌دان، «پارسی‌گرایی» را فرایند زبانی و ادبی بر بنیاد تقلید فرهنگی و در نتیجه به‌گونه ضمنی، قدرت می‌دانست. سایر دانشمندان ممکن است با صراحت بیشتری در مورد هژمونی صحبت کرده باشند: بروس لارنس به این مفهوم اشاره کرده است که در آن، «دو عنصر مهم اند: سلسله مراتب... [و] تمکین» [۳]. پس از یک سکون قابل توجه یک یا دو دهه، نوشناسی هاجسون (همراه با همتای آن یعنی «اسلامی‌گرا»، Islamicate) شروع به تاثیرگذاری کرد، زیرا سایر دانشمندان این اصطلاح را، به ویژه از اواخر دهه ۱۹۹۰ پذیرفتند [۴]. با وجود پذیرش وسیع آن، هنوز "پارسی‌گرایی" به ندرت به‌گونه کامل تعریف شده است، چه رسد به اینکه به عنوان یک مفهوم یا به عنوان یک فرایند نشان داده شود. به منظور تعیین پارامترهای مفهومی واضح‌تر برای این اصطلاح، فصل‌های این کتاب وظیفه تجربی بررسی پارسی‌گرایی به‌عنوان فرایند را بر عهده دارند.

از آن‌جا که تعریف اساسی هاجسون فرهنگ پارسی‌گرایی را محصول تماس بین پارسی و «زبان‌های محلی» می‌داند، واضح است که این مفهوم را نمی‌توان با نگاهی مجزا به پارسی یا متون پارسی در سایر زبان‌ها به صورت تجربی آزمایش کرد. به این دلیل، مطالعات موردی که در این کتاب گردهم آورده شده اند تا روش‌شناسی اساسی نگاه به زبان‌های در تماس را به اشتراک بگذارند. در فصل‌های مختلف، این تماس زبانی بین پارسی و یک زبان بومی گفتاری مانند پنجابی؛ بین پارسی و یک زبان نوشتاری نوظهور مانند ترکی؛ بین پارسی و یک زبان ادبی جاافتاده مانند چینی و بین پارسی و یک زبان امپراتوری صعودی مانند انگلیسی است. این تماس‌های بین اوراسیایی متمایز از ارتباطات بین اسلامی، آن چیزهای نبود که هاجسون در ذهن خود داشت. زیرا الگوی پارسی‌گرایی او دو چیز را فرض می‌کرد: یک زمینه اسلامی (یا حداقل از نظر فرهنگی «اسلامی‌گرا») که در آن پارسی (و اسلام) در موقعیت فرهنگی و سیاسی غالب قرار داشتند؛ و در گسترش، یک جغرافیایی محدود به آن‌چه که قبلا شرق جهان اسلام (یا همانگونه که خود هاجسون ترجیح می‌داد، «حوزه پارسی») نامیده می‌شد.

در مقابل، این کتاب نه تنها بازتاب‌کننده جغرافیای تاریخی گسترده‌تر کاربرد پارسی است که در نهایت از چین به برتانیه می‌رسد. مطالعات تماس زبانی ارایه شده در این‌جا نیز نشان می‌دهد که چگونه پارسی با فرهنگ‌های ادبی و زبانی تعامل داشته است که هر دو تحت سلطه فرهنگی یا سیاسی پارسی یا اسلام بودند یا نبودند. تنها با زیر پرسش بردن دو فرض اصلی نمونه هاجسون است که می‌توانیم کارکرد واقعی مبادله ادبی و زبان‌شناختی جامعه‌نویسی را مورد بررسی قرار دهیم و از این طریق پارسی‌گرایی را به‌عنوان فرایند دنبال کنیم.

پس از سرمایه گذاری مهم هاجسون در بازاندیشی تمدن اسلامی در قالب‌های تاریخی-جهانی، چندین پژوهشگر دیگر از اواخر دهه ۱۹۹۰ اصلاحات یا بدیل‌های برای مفهوم "پارسی‌گرایی" او پیشنهاد کردند. نخستین، برت فراگنر بود که نمونه‌ی «پرسوفونیا» را

بر اساس مناطقی که از طریق یک زبان مشترک به هم مرتبط اند، ارایه کرد که در آن تمایز مفهومی اساسی بین پارسی به عنوان یک "زبان مادری" و یک «زبان دوم» است [۵]. این تمایز دقیق در سیر تکاملی خود که طی چندین سده ردیابی شد به فرگنر این امکان را داد تا عرصه گسترده‌تر خود یعنی «پرسوفونیا» را از ایران و ایرانیان متمایز کند، هم در جلوه‌های اولیه آن‌ها به‌عنوان جنبش شعوبیه و هم در جلوه‌های بعدی آن‌ها در ملی‌گرایی معاصر ایرانی [۶]. این تمایز اساسی، اما کلیدی به فراگنر اجازه داد تا بر سنت‌های آسیایی چندزبانگی تاکید کند که در میان آن‌ها پارسی به‌عنوان «زبان تماس فرامنطقه‌ی» در بین اقوام مختلف و زبان‌های محلی خودشان خدمت می‌کرد [۷].

رویکرد توسعه‌یافته در این کتاب، تاکید فراگنر بر نقش پارسی به عنوان زبان تماس فرامنطقه‌ی را می‌پذیرد. با تجمع مهارت‌های که همکاری فراهم می‌کند، فصل‌های زیر آن تماس اجتماعی-زبانی را مورد بررسی دقیق‌تری قرار می‌دهند. با این حال، «جهان پارسیگرا» با تاکید ضمنی فراگنر بر پارسی گفتاری با تاکید بر اهمیت پارسی نوشتاری به منظور ایجاد نمونه‌ی از پرسوگرافیا به جای «پرسوفونیا» تفاوت دارد. زیرا آن‌گونه که در زیر با جزئیات بیشتری نشان داده شده است، شیوه‌های کتاب‌نویسی و مبادلات مبتنی بر نسخه‌های خطی که جهان پارسیگرا را در سراسر اوراسیا گسترش داد و پایدار کرد، لزوما توانایی «گفتگو» به زبان پارسی نیاز نداشت.

رویکرد توسعه یافته در این‌جا نیز از نظر زمانی/کرونولوژی با فراگنر و هاجسون متفاوت است. فراگنر نظر خود را در اواخر سده هفدهم که به نظر او نشانه‌ی از «انحطاط» پرسوفونیا از طریق «رهایی دختر-زبان‌های اسلامی‌شده از الگوی بنیادی پارسی بود»، پایان داد و تنها پنج برگه را به تاریخ ۳۰۰ سال بعدی زبان اختصاص داد [۸]. در مقابل، بسیاری از مطالعات موردی در این کتاب دقیقا بر این دوره نادیده گرفته‌شده در بین سال‌های ۱۶۰۰ و ۱۹۰۰ تمرکز دارد، دوره‌ی که معمولا فرض می‌شود پارسی از مرز پرآب خود عبور کرده است. این تغییر تمرکز زمانی به ما اجازه می‌دهد در عوض نشان

دهیم که چگونه زبان به‌عنوان یک «زبان تماس» هم ادامه می‌یابد و هم توقف می‌کند. آن‌گونه که قبلا در رابطه با فرض هاجسون از قدرت سیاسی اسلام ذکر شد، این تمرکز بعدی همچنان به ما اجازه می‌دهد تا نقش پارسی را به‌عنوان یک زبان تماس فرامنطقه‌ی به‌گونه تحلیلی از شرایط برتری سیاسی مسلمانان جدا کنیم. بنابراین به ما اجازه می‌دهد تا همبستگی آن‌ها را زیر پرسش ببریم. از نظر مکانی و نه زمانی، توجهی که در این‌جا به پارسی در امپراتوری‌های چین، برتانیه و روسیه می‌شود، هدف مشابه دارد.

سیزده سال پس از نشر کتاب «مرگ پرسوفونیا»ی فراگنر، ارزیابی مجدد و عمده بعدی نمونه هاجسون توسط کتاب ویرایش‌شده‌ی براین سپونر و ویلیام هاناوی زیر عنوان «سواد در جهان پارسیگرا» ارایه شد [۹]. سپونر و هاناوی به ترتیب به عنوان انسان شناس و زبان شناس، مفهومی از پارسی به‌عنوان یک عمل اجتماعی و فناوری فرهنگی توسعه دادند که به‌گونه اساسی «در اشکال پایدار نوشتار لنگر انداخته بود» [۱۰]. این تاکید بر پارسی نوشتاری به‌عنوان متمایز از زبان گفتاری بین-قومی مبتنی بر این فرضیه اصلی بود که «زبان نوشتاری پویایی‌ی دارد که از زبان گفتاری متمایز است – اساسا یک فرهنگ مخصوص به خود دارد» [۱۱]. از این نقطه شروع، سپونر و هاناوی تصوری از پارسی را به عنوان یک «زبان مشترک» نوشتاری پایدار که توسط گروه‌های حرفه‌ی خاص استفاده می‌شد، توسعه دادند که باید از نظر تحلیلی از حوزه‌های زبان گفتاری متمایر شود که از نظر زبانی بیشتر شکل‌پذیر و از نظر اجتماعی پراگنده اند [۱۲]. نمونه پرسوگرافیای این کتاب از تمرکز سپونر و هاناوی بر زبان پارسی به عنوان زبان تماس «نوشتاری» پیروی می‌کند. به این ترتیب، مفهوم "پارسی‌گرایی" که در این‌جا توسعه یافته است، مفهوم یک روح فرهنگی ناملموس نیست؛ بلکه به عنوان مجموعه‌ی از مهارت‌ها و شیوه‌های خاص متعلق به گروه‌های کوچک و غالبا حرفه‌ی از افرادی تصور می‌شود که با یک زبان مشترک غیرمادی یا «فرهنگ» باهم مرتبط نبوده‌اند، اما تماس و ارتباط آن‌ها بر اساس اسناد نوشتاری ملموس و غالبا محدود به موضوعات خاص بوده است. بنابراین

تاکید بر رویه و مواد نوشتاری و مکان‌های اجتماعی و فضایی نویسندگان (اعم از باسواد، بروکرات‌ها یا کاتبان ساده) مولفه‌های کلیدی چنین رویکردی اند.

یکی دیگر از دیدگاه‌های اخیر جهان پارسیگرا (یا بهتر است بگوییم، «جهان ایرانی») در «جهان انسان‌گرایی ادبی پارسی» حمید دباشی بیان شده است [۱۳]. برخلاف تمرکز سپونر و هاناوی بر شیوه‌های نگارش مطالب، تاکید دباشی بر ادبیات به‌عنوان رسانه فراتاریخی «انسان‌گرایی ادبی» است. دباشی پیشنهاد می‌کند که نمایه‌ی «براندازانه» و «شعله‌دار» فرهنگ ادبی پارسی (ادب)، که «یک حالت موثر زنانه» داشت، همیشه از «باورهای اعتقادی دستوری، احکام سخت‌گیرانه حقوقی، فرامین متافیزیکی گسترده» اسلامی متمایز بود [۱۴]. بنابراین، این کاملا بر خلاف هاجسون است. اگر چه او بخش‌های از دو فصل را به منگول‌ها و مغول‌ها اختصاص داده است، اما برای دباشی، جغرافیه یا «جهان» انسان‌گرایی ادبی پارسی در ایران به‌عنوان «مرکز» آن متمرکز بود [۱۵]. بررسی دباشی با آغاز و پایان در جغرافیای ایران معاصر، تاریخ جهان پارسیگرایی را به عنوان یک غایت شناسی ملی‌گرایی ترسیم می‌کند [۱۶]. از زمانی که هاجسون اصطلاح «پارسیگرا» را ابداع کرد، مورخان جهان با میراث چارچوب‌های ملت-محور پیشین از نوعی که دباشی به‌گونه یادبود احیا می‌کند، مبارزه کرده‌اند. باوجود غنای خوانش‌های متنی آن، برداشت ایران‌محور دباشی از انسان‌گرایی ادبی پارسی در تضاد کامل با رویکردی است که در این‌جا اتخاذ شده است.

در مقابل این کم‌اهمیت جلوه‌دادن ارتباط بین پارسی و اسلام، اثر مهم بعدی مربوط به «اسلام چیست؟ اهمیت اسلامی بودن» شهاب احمد است [۱۷]. احمد در بحث خود از جهان پارسیگرا به‌گونه منطقی این مفهوم را به این دلیل زیر پرسش می‌برد که «به‌گونه فرضی به عناصر زبانی و قومی امتیاز می‌دهد» و بنابراین در معرض خطر «قرار گرفتن در خدمت جذابیت دایمی مفهوم‌سازی تاریخ اسلام در قالب قرایت‌های ملی‌گرایی پارسی و عربی است» [۱۸]. احمد در عوض، آن‌چه را «مجموعه بالکانات - تا - بنگال»

می‌نامد، پیشنهاد می‌کند که «چندزبانی محلی» بود، اما به‌ویژه «تولیدکنندگان فرهنگ عالی» آن‌ها بیش از همه «چندصوتی» بودند [۱۹]. این تاکید بر چندزبانگی، به بیان ساده‌تر، مهم است. آن‌گونه که قبلا ذکر شد، این حلقه کلیدی اما اغلبا مفقود در فرایند فرهنگی است که هاجسون در ابتدا به عنوان «پارسی‌گرایی» تعریف می‌کرد. با این حال، برای مقاصد کنونی، رویکرد احمد با توجه به تاکید اساسی که در عنوان فرعی کتاب او وجود دارد، در نهایت مفید نیست. آن‌گونه که احمد تعریف می‌کند، منطقه بالکان - تا - بنگال او «به‌گونه معناداری نه بر حسب پارسیگرایی، ترکی یا پارسی-اسلامی، بلکه «اسلامی» مفهوم‌سازی شده است» [۲۰]. این به معنای رد خاص‌گرایی ملی‌گرایی تنها به نفع خاص‌گرایی اسلامی است، حتی اگر منظور احمد، نسخه جذابی از اسلام باشد.

در حالی‌که نمونه احمد گشایش‌های مفهومی برای مطالعه اسلام ایجاد می‌کند، اما با همین تاکید، صلاحیت پارسی‌گرایی را از بین می‌برد. زیرا حداقل برای مورخان جهان، منطقه «بالکان - تا - بنگال» یک فضای کثرت‌گرایانه مذهبی است، کثرت‌گرایی که وقتی به فضاهای بزرگ اوراسیا که پارسی در آن‌ها استفاده می‌شد، بیشتر نمایان می‌شود. در تلاش برای جدی گرفتن جهان پارسی‌گرا به عنوان فرایند از طریق مفهوم فراگنر از «زبان تماس»، غیرمسلمانان بخش مهمی از تحقیق می‌شوند. بنابراین، تقلیل «جهان پارسیگرا» یا «مجموعه بالکان - تا - بنگال» به نسخه‌ی از «جهان شرقی اسلام» به معنای نادیده گرفتن پرسش‌های مهم در مورد تماس و تبادل فرهنگی است که مفهوم پارسی‌گرا را در وهله اول، ارزش بررسی می‌کند. این همانند نمونه‌های ملی‌گرایی، ما را دوباره به اهمیت اکتشافی شناخت و بررسی «مرزها» می‌رساند، خواه این مرزها زبانی، فضایی، اجتماعی یا، در این مورد، مذهبی باشند. زیرا آزمودن حدود پارسی، جستجوي اقبال آن در فضاي میان‌بافتي این انواع مختلف مرزها است.

این ما را به آخرین اثر مهم مرتبط به استفانو پیلو، «طوطیان هند» می‌رساند (طوطیان هند: آیینه‌های هویت و پیش‌بینی‌های جهان‌شهری هندی-پارسی) [۲۱]. مونوگراف پیلو

یکجا با مطالعه در مورد زبان یهودی-پارسی، به ما این امکان را می‌دهد که کثرت‌گرایی مذهبی اوراسیا را در درک خود از جهان پارسی‌گرایی و در نتیجه مرزهای اجتماعی-مذهبی آن جدا کنیم. پیلو بیش از هر مطالعه تا امروز، یک مورد مبتنی بر شواهد برای درک پارسی (به‌گونه خاص، هندی-پارسی) به عنوان یک «فرهنگ ادبی کثرت‌گرا» ارایه می‌کند [۲۲]. او این استدلال را از طریق مطالعه موردی متون پارسی نوشته هندوهای بیان می‌کند که از طریق خدمات خود در بوروکراسی امپراتوری مغول با زبان آن‌ها آشنا شده بودند. در نتیجه، او استدلال می‌کند که پارسی از طریق خدمت به عنوان «ابزار ارتباط بین‌فرهنگی با گلچین شاعرانه (تذکره) به ویژه به‌عنوان نوعی فضای مجازی برای آن‌چه که او «تعامل ادبی» می‌خواند، تاثیرات اجتماعی کارکردی پیدا کرد» [۲۳]. پیلو حدود ۱۵۰ نویسنده‌ی پارسی هندو (عمدتا اما نه تنها شاعران) را شناسایی کرده است که تعداد آن‌ها در اواخر سده هجدهم و اوایل سده نزدهم به اوج خود رسید [۲۴]. با آن‌هم بررسی تاریخی گسترده زیر نشان می‌دهد که ما باید از تعمیم یافته‌های پیلو که به دقت زمینه‌سازی شده است به تصویری وسیع تر از «جهان‌شهری» پارسی‌گرا در همه زمان‌ها و مکان‌ها احتیاط کنیم، یا فرض کنیم که تعامل ادبی می‌تواند به‌گونه خودکار هماهنگی اجتماعی-سیاسی ایجاد کند. این پرسشی است که در رابطه با تولیدکنندگان و مصرف کنندگان متون پارسی یهودی، سیکه و مسیحی به آن باز خواهیم گشت. پس به جای تعمیم از زمینه‌های خاص جهان‌شهری، باید دامنه نوسان اجتماعی و کارکردهای متناوب سیاسی پارسی را از طریق توجه به مرزهای اکتشافی متعدد آن بررسی کنیم.

بنابراین، برای ردیابی پیوندها و گسست‌ها در سراسر مرزهای اجتماعی، قومی و زبانی متعدد اوراسیا، باید به‌گونه تحلیلی پیوندهای تمدنی پارسیگرا با اسلام را غیرطبیعی و پیوندهای اولیه‌اش با ایران را غیرملی کنیم. به هر حال، از نظر دینی، پارسی برای بسیاری از خوانندگان یهودی و مسیحی، برخورد جامی با یوسف شخصیت کتاب مقدسی بود که بیشترین جذابیت را داشت، در حالی‌که برای خوانندگان سیکه و هندو، پارسی به همان اندازه مخزن داستان‌های گوروها و خدایان و لذت‌های دنیوی زندگی خوب بود،

آن‌گونه که در اخلاق اسلامی بود. از نظر جغرافیایی، برای عثمانی‌ها، این هرات تیموری بود که الگوی اولیه فرهنگ پارسیگرا بود، در حالی‌که برای مغول‌ها سمرقند تیموری این نقش را داشت. برای امپراتوری قینگ، روابط با دولت‌های مرزی مانند بدخشان و لاداخ بود که سرمایه گذاری آن‌ها را به سمت دیپلوماسی مبتنی بر پارسی سوق داد، در حالی‌که برای امپراتوری برتانیه، روابط با امپراتوری مغول و کشورهای جانشین آن بود. برای سده‌ها، مردم از سراسر هند، آسیای مرکزی و حتی سایبریا به بلخ بامی، بخارای شریف، یا حضرت دهلی به عنوان مرکز پارسی‌آموزی نگاه می‌کردند، نه در هیچ جای ایران. در واقع، واسطه ادبی که حافظ را در سراسر امپراتوری عثمانی (و در نتیجه در اروپا از طریق ترجمه آلمانی جوزف فون هامر-پورگستال) رواج داد، مفسر بوسنیایی احمد سودی بوسناوی (درگذشت حدود ۱۶۰۰) بود که هرگز به ایران سفر نکرده بود و برای رمزگشایی ابیات مبهم‌تر حافظ به علمای پارسی‌خوان استانبول و بغداد تکیه کرد [۲۵]. پس، ایران هرگز نقطه‌ی مرجع همیشگی نبود، چه رسد به «مرکز» جهان پارسیگرا، بیش از آن که اسلام کل داستان باشد [۲۶].

هنگامی که مانند فصل‌های مطالعه موردی این کتاب بر روی پنج سده از حدود ۱۴۰۰ تا ۱۹۰۰ تمرکز می‌کنیم، حتی دلیل کمتری برای امتیاز دادن به ایران وجود دارد. با حرکت بسیاری از افرادی که پارسی نوشتاری را در بین مثلث جغرافیایی وارونه‌ی که هند، آسیای مرکزی و چین را مشخص می‌کند تولید کردند، فرهنگ پارسی‌گرا از بسیاری جهات بدون تماس مستقیم با ایران شکوفا شد. این بدان معنا نیست که ایران را به شکلی منحرف از چنین ارتباطاتی بنویسیم – آن‌گونه که در زیر به آن پرداخته می‌شود، دوران صفوی شاهد مهاجرت بسیاری از "مردان اهل قلم" از ایران به هند بود – بلکه صرفا برای زیر سوال بردن مرکزیت همیشگی ایران برای این مبادلات پارسی است. اگر چه چهره‌های سده‌های میانه مانند سعدی شیرازی (درگذشت ۱۲۹۲) برای مدت طولانی اهمیت خود را به‌عنوان سنگ‌محک شعری و تربیتی حفظ کردند، نوشته‌های آن‌ها تا سده هفدهم برای مدت طولانی در فضاهای متعدد دریافت و بازتولید آن‌ها طبیعی شده بود. بنابراین، نمونه جهان

پارسیگرای ارایه‌شده در این‌جا نمونه‌ی است که در آن مکان (چه رسد به مرکزیت) ایران کمتر مشخص است تا یک متغییر. پارسی «وطن» همیشگی یا ازلی نداشت، وطنی که مقدر بود به آن بازگردد، اما در عوض، تاریخی را ترسیم کرد که ممکن بود و در میان فضاهای متعددی که از آن استفاده می‌کردند و مدعی آن بودند، اقتضا و رقابت می‌کرد.

زبان پارسی برای اینکه کمکی باشد تا مانعی برای کاوش در تاریخ جهان، باید آن را در تعامل با سایر زبان‌ها و سیستم‌های نوشتاری این حوزه‌های کاربرد آن درک کرد (شکل ۱-۳ دیده شود). در فرمول فراگنر، پارسی باید به عنوان یک زبان تماس فرامنطقه‌ی دیده شود. با این حال، بسیار مهم است و هم باید به رسمیت شناخته شود که چنین تماسی لزوما جایگزین زبان‌های دیگر، اعم از نوشتاری یا گفتاری نیست، بلکه کاربران مختلف آن‌ها را به هم وصل می‌کند. این‌جا است که تاکید سپونر و هاناوی بر زبان پارسی به‌عنوان یک زبان نوشتاری پایدار مکانی و زمانی برای اشاره به شیوه‌های کتاب‌نویسی، ابزارهای مادی و افراد آموزش‌دیده‌ی که عوامل ایجاد و حفظ این ارتباط بودند، مهم است. به‌عنوان یک سرمایه‌گذاری مشترک که مجموعه مهارت‌های زبانی متعددی را گردهم می‌آورد، تمرکز این کتاب بر پارسی نوشتاری در تماس با زبان‌های دیگر و در نتیجه چارچوب‌های فرهنگی یا سیاسی آن‌ها است؛ کوتاه اینکه، نمونه «پارسی اضافی/زاید» (Persian plus) است. با پیروی از توجه سپونر و هاناوی به مشخصات متمایز پارسی به عنوان یک زبان نوشتاری، فصل‌های بعدی به بکارگیری مهارت‌های نوشتاری و اشکال دانش سواد مرتبط با آن‌ها می‌پردازند. این حوزه بسیار گسترده‌تر از ادبیات یا حتی از فرهنگ ادبی یا «ادب» است. در عوض، حوزه مهارت‌های نوشتاری و دانش سوادآموزی نیز شامل عبارات کارکردی سواد مانند بوروکراسی، فرهنگ‌نویسی و دیپلوماسی و هم کتیبه آثار عمومی و جادو/طلسم‌های خصوصی است.

با تکیه بر کار پیشگام جک گودی در مورد استفاده از سواد، تاکید در این‌جا بر پارسی به‌عنوان یک ابزار – که اغلب به شدت محافظت می‌شود – به جای زیباشناختی است

[۲۷]. از این نظر، نمونه مبتنی بر سواد در اینجا از نظر تحلیلی با نمونه گفتار مشترک فراگنر بر اساس «فرانکوفونی» افریقای فرانسوی‌زبان متمایز است – این یک پرسوگرافیا است تا یک پرسوفونیا. پارسی به عنوان زبان دوم (یا سوم) آموخته‌شده به‌گونه نازک در مناطق گسترده‌ی که به آن متصل می‌شد، از نظر تاریخی-جهانی، مجموعه‌ی از ابزارها و شیوه‌های زبانی بود که توسط بسیاری از مردمان مختلف در سراسر قاره اوراسیا پذیرفته شد. در این راستا، «مرزهای» آن را نه صرفا جغرافیایی، بلکه اجتماعی، قومی و زبانی نیز باید دید.

برای این منظور، مطالعات موردی گردهم آمده در این کتاب، تماس زبانی را در مناطقی که اغلب فرض می‌شود لبه‌های جهان پارسیگرا یا حتی کاملا خارج از آن اند، بررسی می‌کند. برخلاف سایر مطالعاتی که بر ایران یا هند به‌عنوان منطقه اصلی فرهنگ پارسی یا پارسیگرا تاکید کرده‌اند، فصل‌های بعدی به خانات آسیای مرکزی و امپراتوری‌های چین، عثمانی و برتانیه به‌عنوان فضاها و مرزهای پارسی توجه یکسانی دارند. این به نوبه خود عوامل فضایی جهان پارسیگرا را به جغرافیای وسیع‌تر اوراسیا از تماس زبانی مبتنی بر پارسی گسترش می‌دهد. بخش‌های بعدی این پیش‌گفتار، پس‌زمینه و زمینه‌ی برای فصل‌های بعدی مطالعه موردی با طرح یک تاریخ کلی برای پارسی فراهم می‌کند که بر نمایه‌ی کثرت‌گرایانه و شکل‌پذیر مرزهای آن پیش از ملی‌سازی بازدرک و عقب‌نشینی پارسی در اوایل سده بیستم تاکید می‌کند. این تاریخ کلی مبتنی بر تعریفی از جهان پارسیگرا به عنوان یک سیستم بین-منطقه‌ی یا «جهانی» است که از دانش مشترک دین‌داری، حکومت‌داری، دیپلوماسی، تجارت، جامعه‌پذیری یا ذهنیت ایجاد شده است که از طریق استفاده مشترک از پارسی نوشتاری در نقاط گرهی و به‌هم‌پیوسته اوراسیا به دست آمده و منتشر شده است.

قسمت دوم

از ظهور "پارسی نو" تا "ترکیب ترکی-پارسی" (حدود ۸۰۰ – ۱۲۰۰)

پارسی به خط عربی با توسعه در یکی از مهم‌ترین چهارراه‌های خشکه اوراسیا که جهان پارسیگرا را به تصویر می‌کشید، در بین لبه‌های شرقی رشته‌کوه‌های زاگروس در غرب ایران امروز و واحه‌های تجاری در لبه‌های غربی امپراتوری تانگ پدیدار شد [۲۸]. فروپاشی سریع امپراتوری ساسانی طی فتوحات اسلامی اموی در سال‌های ۶۳۲ تا ۶۵۱، زبان امپراتوری جدیدی را به قلمروهای سقوطکرده‌ی وسیع ساسانیان آورد. آن زبان عربی بود. امپراتوری ساسانی معمولاً به عنوان «پارسی» طبقه‌بندی می‌شود – با آنکه مراکز قدرت آن به جای فارس در عراق بود – اما به شرق تا مناطق کنونی افغانستان، ازبکستان، تاجیکستان و بخش‌های از پاکستان (یعنی هاری، کوشان‌شهر و سغدیانا) می‌رسید. حداقل برای ۲۰۰ سال آینده، اعتبار و قدرت عربی نوشتاری، پارسی ادبی مخلوع نظام مغلوب ساسانی را خفه کرد. نسخه‌های ادبی و مذهبی کهن‌تر پارسی (که نزد متخصصان به عنوان اوستایی و پهلوی یا پارسی «کهن» و «میانه» شناخته می‌شد) عمدتا به‌عنوان زبان روحانیون جمعیت رو به‌کاهش زرتشتی باقی ماند. با مهاجرت مهاجران عرب و فرهنگ‌سازی ساکنان محلی، حاکمیت امپراتوری‌های اموی و سپس عباسی دو سده به زبان عربی نوشتاری فرصت دادند تا خود را در حوزه‌های اداری و ادبی امپراتوری سابق ساسانی جای دهد. میزان پذیرش عربی حتی در استان‌های شرقی سابق ساسانی در تاثیراتی که اعضای خانواده سابق بودایی برمکی بلخ در پایتخت عباسیان، بغداد اعمال کردند و در گردآوری پژوهشگر آسیای مرکزی، البخاری (درگذشت ۸۷۰)، یکی از مجموعه‌های حدیث متعارف حضرت محمد، دیده می‌شود.

با آنکه، این تصویر گسست زبانی مبتنی بر بنی امیه و عباسی، یک بام متنی را می‌پوشاند، باوجود پیچیدگی زبانی زبان‌های ایرانی پیش از عربی‌شدن با تداوم اجتماعی قابل توجهی مشخص شده است. در روستاها، اشراف زمیندار ساسانی قدیم (دهقانان) تا حد زیادی بر

جای خود باقی ماندند و از سرایندگان و مداحانی استفاده‌کننده از نسخه‌های مختلف پارسی حمایت کردند و به تدریج سبک‌ها، اوزان و واژگان جدیدی را با الهام از فرهنگ دربار امویان و عباسیان در ابیات خود معرفی کردند [۲۹]. در شهرها، اعضای بوروکراسی سابق ساسانی که تا حدی موروثی بودند، مهارت‌های کتاب‌نویسی خود را با نظام امپراتوری جدید تطبیق دادند و در این فرایند بسیاری از ژانرهای اداری سابق پارسی میانه را به عربی معرفی کردند [۳۰]. بنابراین، انتقالات ادبی دوطرفه بود. با آنکه آثار باقی‌مانده از ادیبان بعدی مانند الجاحظ (درگذشت ۸۶۸) و طبری (درگذشت ۹۲۳) تنها به زبان عربی است، نخستین قطعات شناخته‌شده‌ی پارسی که به خط عربی نوشته شده است به شاعران عرب درباری اوایل عباسی نسبت داده شده است؛ مانند یزید مفرغ الحیمیاری (درگذشت ۶۸۸) که زبان پارسی برای او دارای رنگ و بویی و در عین حال عجیب و متداول بود [۳۱]. حمایت رده‌های بالا و پایین دولت، چه از طریق سرگرمی‌ها و ندیمان و چه از طریق بوروکرات‌ها و علما، برای ظهور مجدد پارسی نوشتاری با وام‌گیری از خط عربی، واژگان، قواعد عروضی، مجموعه ترانه‌ها و موضوعات جدید بسیار مهم بود. این زبان نوشتاری نوظهور که با برخورد با عربی دگرگون شده بود، همان چیزی است که زبان‌شناسان آن را پارسی «نو» (یا تا سده دوازدهم «پارسی نو اولیه») می‌نامند و آن را متمایز از پارسی میانه (پهلوی) و کهن (اوستایی) عصر ساسانی و هخامنشی می‌دانند [۳۲].

گر چه در طرح کلی دقیق است، اما این تصویر از عربی ادبی وارداتی که پارسی گفتاری محلی را برای تولید پارسی نوشتاری جدید القا می‌کند، یک ساده‌سازی قابل توجه است. با نادیده گرفتن نسخه‌های مختلف گفتاری و نوشتاری «پارسی» که در سده‌های اولیه حکومت اسلامی بر قلمروهای ساسانی سابق باقی مانده است، همواره به سمت غایت‌شناسی گرایش پیدا می‌کند. برای امپراتوری، محرک‌های تغییر از بالا به پایین لزوما با شرایط اجتماعی و زبانی زیربنایی تعامل دارند. پارسی که در سده‌های اول پس از فتوحات امویان تداوم یافت، یک زبان بومی واحد نبود. در عوض، جغرافیای پارسی یک نقشه زبانی پراکنده

از گویش‌های گفتاری و نوشتاری را مشخص می‌کرد. این چشم‌انداز پیچیده زبانی بود که ابن مقفع (درگذشت ۷۵۷) که آثار مختلف پارسی میانه را به عربی ترجمه کرد، سه زبان – پهلوی، پارسی و دری – را به‌عنوان زبان‌های مورد استفاده در این دوره توصیف کرده است که در زمان ساسانیان کاربرد داشت [۳۳]. از این (و سایر) گویش‌های منطقه‌ی، تنها یکی به عنوان مبنای غالب آثار ادبی به خط عربی پارسی نو از اواسط سده نهم به بعد پدیدار شد. این یک نسخه‌ی پارسی میانه (دری) بومی از پایتخت قدیم ساسانیان در تیسفون-سلوکیه بود که در اواخر دوره ساسانیان به شرق، خراسان صادر شده بود و سپس با فتوحات امویان عرب تحکیم شد. صعود نهایی این نسخه خاص پارسی یک پیشرفت بسیار احتمالی بود.

این نقشه زبانی از گویش‌های گفتاری متعدد پارسی در کثرت‌گرایی املایی سده هشتم و نهم بازتاب یافت. پیش از پیدایش این پارسی با خط عربی جدید، هم دری و هم سایر لهجه‌های منطقه‌ی پارسی به خط‌های دیگری نوشته می‌شدند که جوامع مختلف غیرمسلمان از آن استفاده می‌کردند که شماری از آن‌ها هنوز در سراسر قلمرو بنی‌امیه و عباسیان و حتی فراتر از آن در چین باقی مانده بودند. پارسی به خط عبری (معروف به زبان یهودی-پارسی) پیش از ظهور پارسی به خط عربی بود و تا سده بیستم باقی ماند. کهن‌ترین نوشته‌های نوشتاری پارسی نو در واقع به خط عبری بود، نه عربی. آن‌ها شامل سنگ‌نبشته‌ی از ۷۵۱-۵۲ در کوتل کوهستانی تنگ آزاو، حدود ۲۰۰ کیلومتری شرق هرات در مرکز افغانستان امروزی [شکل ۴ دیده شود] و نامه‌ی از یک تاجر یهودی که احتمالا مربوط به سال ۷۶۰ است که در واحه دندان اویلی در نزدیکی ختن در امتداد جاده ابریشم در منطقه غربی چین امروزی یافت شده است [۳۴].

سایر گویش‌های اولیه پارسی نو به خط سریانی و مانوی نوشته می‌شدند [۳۵]. تا اواخر سال ۸۷۴، پارسی میانه به خط پهلوی هنوز برای کتیبه‌های خاکسپاری در پایتخت امپراتوری تانگ، شیان، استفاده می‌شد، جایی که خانواده‌های زرتشتی سابق ساسانی در

آن‌جا دو سده پیش از آن به عنوان پناهنده ساکن شده بودند [۳۶]. گویش‌های مختلف پارسی نو که توسط مسلمانان سده نهم و دهم به خط عربی نوشته شده اند، مانند تفسیر بین خطی قرآن با گویش سیستان، در شرایطی که هنوز بافت اجتماعی عمیقا کثرت‌گرا بود [۳۷]. با این حال، آن‌چه باید روشن باشد این است که این کثرت‌گرایی اجتماعی در یک کثرت‌گرایی املایی – استفاده از سیستم‌های نوشتاری متعدد – بیان شد و مانع از آن گردید که پارسی به عنوان یک زبان نوشتاری بین-قومی مانند پارسی گفتاری عمل کند. آن‌گونه که جان پیری اشاره کرده است، «پارسی گفتاری آن زمان برای زرتشتیان، یهودیان، مانویان، مسیحیان و نوکیشان مسلمان در ایران به عنوان یک زبان بومی عمل می‌کرد» [۳۸]. این هنوز در مورد پارسی نوشتاری به خط عربی صدق نمی‌کرد که چندین سده طول کشید – و چندین تغییر در مرزهای جغرافیایی و اجتماعی – تا به عنوان یک زبان تماس نوشتاری برای گویش‌وران زبان‌های مختلف و اعضای ادیان مختلف ظاهر شد.



شکل ۴. متن پارسی نو اولیه: کتیبه یهودی-پارسی از تنگ آزاو، افغانستان، ۷۵۱-۵۲

با این حال، با توجه به کارکردهای بعدی پارسی نوشتاری، بهتر است به جای جغرافیای ملی یا حتی امپراتوری در مرزهای کثرت‌گرا بمانیم که از آن اشکال خاص پارسی گفتاری

پدید آمدند که به‌گونه فزاینده متعهد به نوشتن و در نهایت معیاری‌سازی پدیدار شد. این چشم‌انداز اجتماعی-زبانی بسیار متکثر، بو اوتاس را به ادعای منشای «چند قومی» برای پارسی نو سوق داده است. بر اساس «این واقعیت ثابت‌شده که پارسی نو یک زبان مختلط از نگاه واژگان... [و] ساختار شکلی-نحوی است»، اوتاس استدلال کرده است که توسعه زبانی «ممکن است به خاستگاه مختلط انگاشته شود»، به‌گونه‌ی که «پارسی نو را باید به‌عنوان ساختار چندفرهنگی در نظر گرفت» [۳۹]. مسلما جهان در اسناد پراکنده پارسی نو که از سده هفتم تا نهم باقی مانده است، به ظهور زبان بومی نو در همزیستی پیچیده با فرهنگ ادبی و سیاسی امپراتوری عربی اشاره دارد. اگر اوتاس درست باشد، آن‌گاه توسعه پارسی نو می‌تواند به‌عنوان چیزی در نظر گرفته شود که شیلدون پالاک، در زمینه‌ی متفاوت، به‌عنوان «زبان بومی جهان‌شهری» مفهوم‌سازی کرده است که برای بسیاری از اهداف در نهایت، جایگزین نمونه و رقیب عربی پیشین خود شد [۴۰]. مانند سایر موارد بومی‌شدن ادبی، نخبگان محلی – «دهقانان» و بوروکرات‌های فوق‌الذکر و هم سلسله‌های جداشده – نقش کلیدی در تواناسازی گویش مورد علاقه‌شان در پارسی نو داشتند. این امر الگوی جدیدی از حمایت از متون ادبی جدید پارسی را شکل داد که به‌گونه اساسی به خط عربی نوشته شده بودند، پیشرفتی بود که در خراسان و ماورالنهر رخ داد [۴۱]. این‌ها به هیچوجه وطن زبان پارسی نبودند، بلکه مناطق مرزی بودند که سده‌ها قبل پارسی از آن‌جا وارد و جایگزین زبان سغدی شده بود. سپس، در طول سده‌های اولیه حکومت اسلامی، زبان پارسی دوباره توسط مهاجران مسلمان به آن‌جا معرفی شد.

پیری توضیح داده است، «گسترش جغرافیایی پارسی در ابتدا به دلیل پیشروی سریع ارتش‌های عرب به سمت شرق بود، جایی که آن‌ها و نیروهای کمکی ایرانی مسلمان‌شده‌ی آن‌ها از پارس و غرب ایران مرکزی در خراسان و ماوراءالنهر ساکن شدند» [۴۲]. وقتی حکام محلی مرزهای شرقی خلیفه عباسی، سیاست‌های جداطلبانه خود را توسط سلسله‌های سامانی (۸۱۹-۹۹۹) و صفاری (۸۶۱-۱۰۰۳) اعلان کردند، این‌جا در خراسان و ماورالنهر بود که این گویش گفتاری خاص و سپس محلی‌شده‌ی پارسی نو به شهرت

نوشتاری رسید و به مرور زمان مسلط گردید. به دنبال شیوه‌های املایی که توسط مقام‌های سامانی و صفاری مسلمان ترویج شد، این پارسی نو به خط عربی بود [۴۳].

اگر چه پارسی نو دربار سامانی به خط عربی در بستر وسیع‌تری از تکثر املایی در آسیای مرکزی ظهور کرد که در آن جوامع مذهبی مختلف از خطوط مختلف (عبری، مانوی، پهلوی زرتشتی) استفاده می‌کردند، اما منابع انبوهی که در اختیار دربار و مقامات حاکمیت مسلمان قرار داشت، سرانجام اطمینان حاصل شد که پارسی به خط عربی آن‌ها بود که به زبان نوشتاری بین-قومی تبدیل شد. در پس آن‌چه که اوتاس «برهان ستایش‌آمیز» برای تولد پارسی نو در فضای ادبی پیچیده درباری پیرامون سلسله‌های جدید سامانی و صفاری می‌خواند، ما باید عملیات هژمونی را بشناسیم.

دربارهای سده دهم سامانی و صفاری به‌عنوان مجموعه‌ی از سرمایه‌های مادی و نمادین، مجموعه‌ی از آثار ادبی را به گویش پارسی نو در پیرامون خراسانی خود تولید کردند. با این حال، شاعران دربار سامانی و صفاری به جای ابداع شعر در پارسی نو، آن را ترویج و حفظ کردند. سنت شفاهی شعر پیش از این در دربارهای کوچک «دهقانان» و اعیان محلی منطقه پرورش یافته بود. سروده‌های این نسل اول شاعران پارسی نو، مانند حنظله بادغیسی (درگذشت ۸۳۵؟) و محمود وراق (درگذشت ۸۳۶)، تنها به صورت قطعات گردآوری شده توسط گلچین‌های بعدی باقی مانده است [۴۴]. جاه‌طلبی‌های خودآگاهانه‌ی سلسله سامانی چنین شاعران را به پایتخت خود در بخارا جذب کرد. برجسته‌ترین این شخصیت‌های مورد حمایت سامانیان، ابوعبدالله رودکی (درگذشت ۹۴۱)، شاعر دربار حاکم نصر دوم (سلطنت ۹۱۴–۴۳) بود که همراه با حامی خود، عصر جدیدی را برای ادبیات پارسی نوید داد [۴۵].

این تنها شعر پارسی نبود که تحت حمایت سامانیان رشد کرد. نثر پارسی نیز شروع به گسترش کارنامه حداقلی قبلی خود از تفسیرهای بین خطی بومی قرآن کرد. از نظر تحلیلی،

اگر نه لزوما فضایی، این امر نشان دهنده ظهور ادارات به عنوان دومین جایگاه کلیدی پارسی نوشتاری همراه با دربار بود. در حالی‌که هم پارسی و هم عربی در ادارات سامانیان استفاده می‌شد، پس از یک رقابت طولانی و پیچیده بین مروجین رقیب این زبان‌ها و مجموعه‌های مهارتی، به نظر می‌رسد که تا اواخر سده دهم، پارسی، حداقل برای اهداف داخلی، به زبان بوروکراسی/اداری غالب تبدیل شده است [۴۶]. آن‌گونه که در ادامه برای سایر اعصار و نواحی خواهیم دید، نقش پارسی به عنوان زبان اداری تاثیر شگرفی بر گسترش جغرافیایی و اجتماعی پرسوگرافیا خواهد داشت، زیرا این نمونه سلطنتی و درباری متعاقبا از سامانیان به غزنویان و جانشینان آن‌ها منتقل می‌شود. در این‌جا در ادارات، شخصیت کلیدی منشی سیار نبود، بلکه منشی بی‌تحرک و اغلب موروثی بود که به نام‌های «دبیر»، «کاتب» یا «منشی» شناخته می‌شدند. چنین شخصیت‌های مانند دبیر صفاری، محمد ابن واصف (درگذشت ۹۰۹) نیز آموزش خود را در رساله‌نگاری عربی و خوش‌نویسی با سرودن شعر به پارسی و مود روز تبدیل کرده بودند [۴۷].

به دلایلی که هنوز مشخص نیست، سامانیان نسبت به پیشینیان خود، طاهریان یا صفاریان به‌گونه قابل توجه، بیشتر به ترویج پارسی از یک زبان عامیانه گفتاری به یک زبان ادبی علاقه نشان دادند. منابع دربار و ادارات/حکومت، اعم از مادی و نمادین، پس از آن شتاب ایجاد کردند. در سال ۹۵۷، والی سامانی شهرهای تجاری خراسانی توس و نیشابور، ترجمه پارسی نو «خدای-نامگ» پارسی میانه را حمایت کرد که به شرح اعمال قهرمانانه حاکمان پیش از اسلام ایران پرداخته بود. این کتاب شاهان یا «شاهنامه» پارسی نو که زیر نظر دبیر سامانی، ابومنصور معمری (درگذشت ۹۶۱) بود، شامل مقدمه‌ی منثور بود که چگونه ابومنصور این کار را سفارش داده است. منشی سامانی با وجود تحصیلات پیشین خود در زبان عربی، کمترین استفاده از وام‌واژه‌های عربی را به کار برد [۴۸]. سپس، در زمان سامانیان، پارسی نو همچنان زبانی بود که در حال دگرگونی مداوم بود. هنگامی که در پایان دوره سامانیان، ابوالقاسم فردوسی (درگذشت ۱۰۲۰) «شاهنامه»

مشهورتر خود را در اشعار حماسی سرود، فرهنگ لغت او همچنان از وام‌گیری‌های عربی استفاده محدودی داشت [۴۹].

در طی چند سده آینده، پارسی نو از طریق تعامل پدیدآوران آن – به ویژه دبیرخانه – با قلمرو غنی‌تر حروف عربی، بیشتر واژگان و عروض عربی را جذب کرد. چنین عربی‌سازی، پارسی نو را به زبانی «عربی‌گرا» (Arabicate) تبدیل کرد، یعنی پیش از آنکه اعتباری برای پرورش فرزندان «پارسیگرا»ی خود به دست آورد. با این حال، میزان واژگان عربی که توسط نویسندگان پارسی نو در سده دهم و یازدهم به کار گرفته شد، از یک بسط ساده زمانی پیروی نکرد و بر حسب منابع، گونه‌ها و مخاطبان آن‌ها متفاوت بود. از اواخر دوره سامانی به بعد، نثرنویسی پارسی در مقیاس گسترده‌تر و رسمی‌تر، به‌ویژه توسط منشی‌های دوزبانه، در عربی و پارسی نو، مورد حمایت قرار گرفت [۵۰]. چنین شخصیت مهم، امیرک بلعمی (درگذشت ۹۹۲–۹۷)، وزیر فرمانروای سامانی، منصور بن نوح بود که از سال ۹۶۳ برای او ترجمه‌های پارسی نو از «تاریخ الرسول و الملوک» عربی طبری (تاریخ انبیا و شاهان) را انجام داد. دبیران دوزبانه مانند امیرک بلعمی که در زندگی حرفه‌ی روزمره خود بین پارسی و عربی جابه‌جا می شدند، برای این گسترش اولیه کارنامه نوشتاری پارسی از سرگرمی‌های منظوم تا تاریخ‌های منثور معتبر پیامبران و پادشاهان بسیار مهم بودند [۵۱]. در حوالی زمانی که تاریخ بلعمی نوشته شد، «تفسیر» پارسی (قرآن) توسط گروهی از «علما» در قلمرو سامانیان انجام شد. پارسی برای ترجمه‌های رسمی‌تر قرآن نیز استفاده شد و به صورت لغت‌های بین‌خطی از اواخر سده دهم یا یازدهم ظاهر گردید [۵۲].

پارسی نو خراسان و ماوراءالنهر در نقطه تلاقی مرزهای متعدد – قومی و سیاسی، زبانی و املایی – ایجاد شد که با جذب واژگان، اوزان و گونه‌های عربی اثر ماندگاری در زبان نوشتاری برجا گذاشت. پارسی نو سیستم علامت‌گذاری عددی معروف به «سیاق» را نیز از عربی اقتباس کرد که در آن کلمات عربی برای اعداد اعشاری (به جای نمادهای عددی

مشتق‌شده از هند) به صورت نمودارهای متمایز خلاصه می‌شدند [۵۳]. به این ترتیب، به عنوان بخشی از بسته آموزش دبیری، شمارش در ادب عربی (و سپس پارسی) گنجانیده شد [۵۴]. سیستم سیاق در شمارش پارسیگرا دوام کرد: پس از انتقال از امویان به کاربرد سامانیان، سیاق به نوبه خود به صفویان و عثمانیان و مغولان منتقل شد و تا زمان اصلاحات خطی و آموزشی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به‌گونه کامل ناپدید نشد [۵۵]. با این حال، با وجود ظهور شهاب‌آلود پارسی از طریق بسیاری از ابعاد کار اداری و حمایت دربار در دوران سامانیان، ضرب سکه در برابر پارسی مقاوم ماند. در واقع، تا دوره صفوی، به‌ویژه زمان شاه طهماسب (سلطنت ۱۵۲۴-۷۶) بود که پارسی متمایز از عربی به‌گونه منظم روی سکه‌ها استفاده شد [۵۶]. پس، برای سده‌ها نوع مرز سکه‌شناسی وجود داشت که پارسی از آن عبور نمی‌کرد و در برخی مناطق اصلا عبور نکرد.

همچنین میراث‌های قابل توجهی فراتر از عربی وجود داشت، همان‌گونه که در مورد پیشینیان شاهنامه در پارسی میانه و نمونه‌های اولیه احتمالی ساسانی اسناد ادارات پارسی نو دیده می‌شود. با این حال، تا پایان دوره سامانیان در حوالی سال ۱۰۰۰، گستره و کاربرد پارسی نو به عنوان یک زبان نوشتاری همچنان محدود بود. باوجود گسترش پارسی نو به نثر در زمان سامانیان، عربی نه تنها زبان غالب «علوم» باقی ماند، بلکه زبان ترجیح برای اشیای هنری مانند ظروف سرامیکی بود. با این حال، از نظر تاثیر اجتماعی کلی، ادارات سامانی – و بوروکراسی استانی و محلی فراتر از آن – مهم‌تر از ادبیات دربار بود. تنها در سده یازدهم، پس از سقوط سامانیان بود که مجموعه پارسی نو هم از نظر ادبی و هم از نظر بوروکراسی گسترش یافت. حامیان اصلی این گسترش، از نگاه قومی، پارسیانی مانند سامانیان نبودند، بلکه ترکان بودند.

با صعود سیاسی سربازان برده سابق ترک در زمان غزنویان (۹۷۷-۱۱۸۶) و سلجوقیان بزرگ (۱۰۱۶-۵۳)، نقش طبقه منشی بیش از پیش تاثیرگذار شد. زیرا منشی‌ها به‌عنوان ضامن‌های اداری، مربیان سیاسی و مبلغان ثناگو برای سلسله‌های جدید ترک خدمت

می‌کردند. تماس بین این گروه‌های مختلف چیزی را پدید آورد که رابرت کانفیلد آن را «آمیختگی جهانی» «فرهنگ اسلامیگرای ترکی-پارسی» نامیده است [۵۷]. نکته قابل توجه این است که گر چه منشی‌های هندوی پرسوگرافیک چند سده بعد در امپراتوری مغول به شهرت رسیدند، غزنویان قبلا هندوان را در این مقام به کار می‌گرفتند، از جمله تیلاک قدرتمند (حدود ۱۰۰۰-۱۰۴۰) [۵۸]. اگر چه پارسی نو شریک نوشتاری غالب زبان ترکی بود، اما تعاملات اجتماعی گفتاری به تدریج منجر به جذب بسیاری از واژگان ترکی در پارسی نوشتاری شد [۵۹]. با این حال، ادغام واژگان ترکی در پارسی نو هرگز با عربی‌سازی قبلی آن در مقیاس رقابت نبود و این تعاملات زبانی و وامگیری‌های واژگانی نیز از یک الگوی خطی ساده پیروی نمی‌کرد. تعداد نویسندگان واژگان عربی پارسی نو که در دوران تسلط غزنویان و سلجوقیان در سده‌های دهم و یازدهم به کار گرفته شدند، از نظر زمانی آن‌قدر گسترش پیدا نکرد که به‌گونه همزمان با توجه به مکان، منابع، مخاطبان و ژانرهای نویسندگان متفاوت بود. بنابراین، «کیمیای سعادت» که در سال ۱۱۰۵ توسط کارمند سابق سلجوقی، ابوحامد غزالی (درگذشت ۱۱۱۱) نوشته شده است، در مقایسه با «کشف المحجوب» به شدت عربی‌شده، واژگان کمتر عربی دارد که علی بن عثمان هجویری (درگذشت حدود ۱۰۷۵) در زمان غزنویان و چندین دهه پیشتر و بسیار دورتر از شرق آن را نوشته بود [۶۰].

در زمان سلسله‌های ترک، پارسی نو نوشتاری به‌گونه فزاینده هم در دربار و هم در ادارات موهبت داشت و قدرت می‌گرفت. گسترش سریع ژانرهای منظوم و منثور در دوران غزنویان، الگوهای معتبری از پادشاهی و حکومت‌داری ایجاد کرد که توسط بسیاری از سلسله‌های بعدی ترک تقلید شد، تحولی که مسلما پایدارترین پیامد فرهنگی تماس «ترکی-پارسی» بود [۶۱]. نثر پارسی دیگر وسیله مشتق برای آثار قبلی ترجمه‌شده از عربی نبود. در عوض، به کوشش منشیان برجسته غزنوی مانند ابوالفضل بیهقی (درگذشت ۱۰۷۷)، تاریخ‌های اولیه سلسله به پارسی نو تالیف شد تا برای سلسله‌های ترک، اصطلاحات شکوهمند و معیاری فزاینده سلطنت پارسیان را نشان دهد [۶۲]. دربار غزنوی

حتی به عنوان یک نهاد فیزیکی از طریق کتیبه‌های بزرگ پارسی روی دیوارهای کاخ‌ها، پارسی‌سازی شد [۶۳]. سپس در زمان سلجوقیان، این زبان برای دستورالعمل‌های رسمی حکومت‌داری در ژانر «آینه‌ی برای شاهزادگان» به کار گرفته شد که معروف‌ترین آن «سیاست‌نامه» منشی متنفذ، نظام الملک (درگذشت ۱۰۹۲) بود.

این سلسله‌های جدید ترک که بنیان‌گذاران آن‌ها ابتدا تحت قیمومیت سامانیان پدید آمدند، مهم‌ترین تغییری را که تا به حال در موقعیت و عملکرد تاریخی پارسی نو رخ داده است، به وجود آوردند. به تعبیر فراگنر، این تغییر از «زبان مادری» به «زبان دوم» بود. فقط از این نقطه، پارسی نو به عنوان یک زبان نوشتاری بین-قومی شروع به خدمت کرد. اما برای انجام این کار، باید به مناطق جدیدی معرفی می‌شد، فراتر از مناطقی که در آن‌ها یک زبان بومی گفتاری بود.

قسمت سوم

فضاهای در حال گسترش آموزش پارسی (۱۲۰۰ – ۱۵۰۰)

دلیل این گسترش جغرافیایی مرزهای جهان پارسیگرا دو نهاد کلیدی بود که نه تنها به انتشار آثار دست اندرکاران نوشتاری «پارسی نو» (از این پس، «پارسی») کمک کرد، بلکه به تولید آثار جدید نیز کمک نمود. با انجام این کار، این موسسات یا نهادها به تدریج پارسی را به زبان دوم آموزشی به جای زبان مادری نوشتاری تبدیل کردند. عروج ترکی در سده یازدهم و دوازدهم، به لحاظ فرایند، بیش از آنکه نوآوری‌های کتاب‌شناختی آن را نهادینه کند، از نگاه نهادهای آن تاثیرگذار بود. زیرا غزنویان و به ویژه سلجوقیان از طریق مدرسه و خانقاه از دو نوع جدید نهادهای ماندگار حمایت کردند که نه تنها امکان تولید متون پارسی بیشتری را فراهم کردند، بلکه مهم‌تر از آن، نسل‌های جدیدی از تولیدکنندگان و خوانندگان پارسی نوشتاری را پرورش دادند.

این موسسات جدید برای دسته‌های علما و صوفیان که از طریق موقوفات (وقف) تامین می شدند، از طریق سرزمین‌های جدیدی که توسط غزنویان در هند و سلجوقیان در اناتولی فتح شده بود، گسترش یافت. «وقف» همراه با دربار سلطنتی و دربارهای استانی و سرپرستی حاکمان محلی با افزایش تدریجی مدارس و خانقاه‌ها استفاده از پارسی نوشتاری را در سراسر مرزهای جدید جغرافیایی گسترش دادند. پایتخت بعدی غزنویان، لاهور و پایتخت بعدی سلجوقیان، قونیه، نمونه‌های برجسته‌ی از جغرافیای توسعه‌یافته جدید پارسی تا سده دوازدهم است [۶۴]. سپس، دهلی از سال ۱۲۰۶، با استقرار سلطنت دهلی، به مرکز منطقه‌ی جدید آموزش پارسی تبدیل گردید. از آن‌جا، در طول یک سده، سلسله‌ی از گره‌های شهری پرسوگرافیک تا گجرات، بنگال و دکن به تابش پرداختند [۶۵].

بازتولید آموزشی گروه‌های دبیری از طریق سیستم مدرسه و سایر نیروهای آموزشی با دستورالعمل‌های رسمی نثر آراسته (انشا) و معرفت‌شناسی (ترسل) برای آموزش افراد

استخدام‌شده برای امور اداری امکان‌پذیر بود. قدیمی‌ترین رهنما که از این نوع بر جا مانده، «دستور درباری» است که توسط دبیر سلجوقی، محمد المیهنی (درگذشت ۱۱۲۹؟) نوشته شده است [۶۶]. چنین رهنماهای در پی آمدند و دبیران را در زمینه شمارش پارسی (سیاق) و سوادآموزی آموزش دادند، در حالی‌که در برخی موارد به‌عنوان راهنمای عروضی برای اشکال ادبی‌تر انشا عمل کردند [۶۷].

ویلیام هاناوی استدلال کرده است که این نوشته‌ها برای نسل‌های بعدی به‌عنوان الگوهای برای تعلیم و تربیت تقلیدی و تالیف به کار رفتند [۶۸]. بر اساس مدارس و خانقاه‌ها، حلقه‌های هم‌پوش علما و صوفیان یکجا با دبیران و شاعران دربار، سایر دسته‌های اصلی تولیدکنندگان متن را تشکیل دادند که به‌گونه فزاینده به استفاده از پارسی برای آثار مذهبی در شعر و نثر شروع کردند. در حدود اواسط سده یازدهم، علی بن عثمان الحجویری (درگذشت حدود ۱۰۷۵) کتاب راهنمای پیشگامان راه صوفیه، «کشف المحجوب» را نوشت [۶۹]. در اوایل سده دوازدهم، علمای دینی سمرقند، مانند ابوحفص عمر نجم الدین نسفی (درگذشت ۱۱۴۲) ترجمه‌های پیچیده‌تر قرآن را به نثر قافیه‌ی پارسی انجام دادند [۷۰]. اگر چه عربی بر برخی رشته‌های دینی (مانند حقوق)، به‌ویژه در سطوح بالاتر، تسلط خود را حفظ کرد، قلمرو دینی پارسی تحت سلسله‌های ترک به‌شدت گسترش یافت. «حدیقة الحقیقه» حکیم سنایی (درگذشت ۱۱۳۱) پیچیدگی ادبی فزاینده شعر آموزشی را نشان داد و «تذکرة الاولیا» فریدالدین عطار (درگذشت ۱۲۲۰) نشان دهنده ظهور نوعی از هاجیوگرافی (شرح زندگی اولیا/انبیا) بود که به زودی در اناتولی و هند به عنوان بخشی از ساخت پارسیگرایی جغرافیه‌های مقدس جدید مسلمانان گسترش یافت [۷۱].

کارکنان رو به رشد این مدارس و خانقاه‌ها در سراسر جغرافیای در حال گسترش شبکه‌های به‌هم‌پیوسته، به توزیع، نسخه برداری و کمک بیشتر به این مجموعه در حال گسترش آثار مذهبی پارسی پرداختند [۷۲]. چنین کتاب‌های راهنما و برنامه‌های درسی، مربوط به زندگی دبیری یا صوفیانه، یک نسخه نسبتا معیاری از زبان پارسی ساختند که در جنوب

به هند، در غرب به بالکان و در شرق به حوزه تاریم گسترش یافت. این برای خوانندگان در سراسر این فضای وسیع اوراسیا، همان چیزی است که جان پیری آن را پارسی «هوموگلوسیک» (همگون) نامیده است [۷۳].

بی‌تردید، این پارسی (با خط عربی) مسلط – آخرین پارسی‌های متکثر املایی قلمروهای پساساسانی که ظهور کرد و به دارالاسلام صادر شد – یک پارسی مسلمانی بود که توسط دولت‌های قدرتمند تحت حاکمیت مسلمانان و نهادهای اداری و مذهبی آن‌ها تبلیغ می‌شد. با این حال، این پارسی اسلامی، هر چند هژمونیک، هرگز به‌گونه کامل سایر کاربران پارسی را که زنده ماندند (مانند پارسی یهودی) یا از طریق تعاملات اجتماعی و سیاسی سده‌های بعدی ظهور کردند (مانند پارسی هندی)، مانع نشد. این نکته اهمیت تمایز مرزهای جغرافیایی و اجتماعی را آشکار می‌کند. زیرا گسترش افقی فضایی پارسی به عنوان بخشی از تجهیزات اداری و مذهبی دربارهای سلطنتی و کلبه‌های صوفیانه را نباید به‌گونه خودکار با گسترش عمودی اجتماعی زبان یکی دانست. جغرافیاي جدید پارسی در حال گسترش، فضاهاي چندزبانه‌ي از نظر زبان گفتاري و نوشتاري بودند. معرفی پارسی لایه‌ی دیگری به الگوهای منطقه‌ی چندزبانی نوشتاری پیشین – به‌شمول سانسکریت، یونانی بیزانسی، ارمنی یا گرجی – که میراث نهادهای مذهبی و سیاسی قبلی بود، اضافه کرد.

این امر به ویژه هنگامی آشکار می‌شود که به تعامل پارسی با ادبیات ارمنی و گرجی (کارتولی) سده دوازدهم در مناطق مرزی فرهنگی و سیاسی جنوب قفقاز می‌رسیم. در این‌جا ما با ابعاد و درجه متفاوت از پارسی‌گرایی نسبت به نمونه اصلی هاجسون سروکار داریم که در آن پارسی فرزندان ادبی جدیدی در سایه تقلیدی خود پدید آورد. زبان‌های ارمنی و گرجی به عنوان زبان نوشتاری بسیار کهن‌تر از پارسی نو بودند، ادبیات ارمنی مسیحی در حدود سال ۴۰۵ با اختراع الفبای ارمنی توسط میزروپ ماشتوتس (۳۶۲-۴۴۰) و گرجی پس از تکامل گرجی کهن (اسومتاورولی)، خطی که برای اولین بار در کتیبه های کلیسای بولنیسی سیونی در سال۴۹۴ دیده شد، آغاز شد [۷۴]. در نتیجه تاثیرات

ایرانیان که به دوره امپراتوری هخامنشیان می‌رسد، حدود ۶۰ درصد واژگان کلاسیک ارمنی از وام‌گیری‌های پارسی باستان و میانه (عمدتا اشکانی) تشکیل شده بود. با این حال، از سده پنجم به بعد، الفبای ارمنی ماشتوتس به عنوان مانعی پایدار در برابر استقراض واژگانی بیشتر از پارسی عمل کرد و نوعی مرز املایی را تشکیل داد که تضاد مهم با زبان‌های پارسی آشناتر ایجاد کرد که خط عربی را پذیرفتند.

در طی سده‌ها پس از الفباسازی، هر دو زبان ارمنی و گرجی، در ابتدا برای اهداف کلیسایی، به عنوان زبان‌های ادبی توسعه یافتند که پس از فتوحات مسلمانان اعراب اولیه در سده هفتم به تکامل خود ادامه دادند. با وجود این، پس از استقرار مجدد حکومت مسیحی توسط پادشاهی بگراتید ارمنستان در سال ۸۸۵ و پادشاهان گرجستانی بگراشیونی ابخازیا و گرجستان به ترتیب در سال‌های ۹۷۸ و ۱۰۰۸، تولیدات ادبی به شدت افزایش یافت. ادبیات ارمنی و گرجی تحت حمایت آن‌ها، وظایف کلیسایی سابق خود را به قلمرو تاریخ‌نگاری و شعر درباری گسترش دادند و گرجی متعاقبا به خط معیاری مخیدرولی خود دست یافت. از سده یازدهم و به‌ویژه دوازدهم، زمانی که پارسی در سرزمین‌های نزدیک به جنوب به تعالی رسید، دربارهای ارمنی و گرجی جنبه‌های درباری و فرهنگ ادبی پارسیگرا را پذیرفتند (البته کمتر از آن‌چه در سایر حوزه‌ها از بیزانس وام گرفته بودند). نمونه اولیه این امر تاثیر «شاهنامه» فردوسی بود که تصنیف آن مصادف با «کارتلیس تسخوربا» (زندگی شاهان گرجی) لیونتی مرویلی گرجی در حدود ۱۰۷۰ بود [۷۵].

با این حال، در طول چند سده بعد، آن‌چه توسعه یافت، کمتر ظهور ادبیات پارسی‌گرای مسیحی جدید زیر سایه غالب پارسی بود تا الگوی اقتباس‌های بسیار گزینشی، حتی تخصیص داستان‌ها و نقوش پارسی توسط مجموعه‌ی از شاعران و واقعه‌نگاران مرتبط با دربارهای مستقل سده‌های وسطی ارمنی و گرجی. در مقایسه با ادبیات پارسیگرا در زبان‌های هندی و ترکی، وام‌واژه‌های پارسی به مراتب کمتری در ارمنی و گرجی وجود داشت که نقوش یا کل داستان‌ها بدون استفاده از خط یا واژگان پارسی در آن اقتباس

می‌شدند. بنابراین، آن‌چه پیتر کاو از تاثیر ادبی پارسی و به‌گونه گسترده‌تر اسلامی بر ارمنی نوشته است، می‌توان به همان نسبت در مورد گرجی نیز گفت، یعنی پس از مرحله اولیه تماس، نوع بیت یا مایه ادبی ابتدا در فضای جدید خود بومی شد و سپس شروع به استفاده خلاقانه کرد تا جنبه‌های از ظرفیت بیانی خود را که در فرهنگ مبدای آن استفاده نشده بود، کشف کرد [۷۶]. با این حال، مهم است که این نکته را اغراق نکنیم، زیرا گرجی، برخلاف ارمنی، صدها واموا‌ژه ادبی را از زبان پارسی جذب کرده است، مانند مفاهیم اساسی برای «عشق» (به گرجی: مجنوروبه از نام مجنون) و برای پرندگان آوازخوان (به گرجی: «بلبل») یا نام یک قالب شعری خاص (به گرجی: «شعری» از شعر عربی-پارسی) [۷۷].

به این ترتیب، یک سری از نویسندگان بزرگ ارمنی و گرجی سده‌های میانه، داستان‌ها و نقوشی از متون پارسی را در آثار خود گنجانیدند. دومی نه تنها شامل شاهنامه، بلکه به‌ویژه نوشته‌های نظامی گنجوی (درگذشت ۱۲۰۹) و چرخه عاشقانه قدیمی «ویس و رامین» از طریق نسخه سده یازدهمی فخرالدین گورگانی (۱۰۴۰-۵۴) بود [۷۸]. تاثیر پارسی بر زبان گرجی از طریق نظامی که ظاهرا تمام زندگی خود را در شهر گنجه در جنوب قفقاز گذرانده بود، نشان‌دهنده مراکز چندگانه مسیری و مراکز در حال تغییر جهان پارسیگرا است.

در ادبیات گرجی، سه اثر مهم از این نوع عبارتند از: «ویسرامیانی» (ویس و رامین، حدود ۱۱۵۰)، «امیران-دریجانیانی» (داستان امیران پسر دریجان) و «وپخیستقاوسانی» شوتا روستاولی (شوالیه در پوست پلنگ، حدود ۱۱۸۹-۱۲۰۷) [۷۹]. گزینش عمدی تخصیص این شاعران از نسخه اصلی پارسی شاید به وضوح دیده شود که «ویسرامیانی» عذرخواهی طولانی از اسلام را در متن منبع پارسی خود توسط گورگانی حذف کرده است [۸۰]. با این حال، در خودآگاهی که شاعران گرجی از الگوهای پارسی استفاده کردند، تردیدی وجود ندارد. روستاولی در مقدمه «وفخیستقاوسانی» خود آشکارا حماسه ۱۶۰۰

رباعی خود را در ژانر شعری فوق الذکر به عنوان «داستان پارسی، ترجمه به گرجی / مانند مروارید یتیم، مانند اسباب‌بازی دست به دست» اعلام کرد [۸۱]. زیرا، اگر نه لزوما هژمونیک، در دربار سلطنتی گرجی پادشاه داوود (داویت) چهارم («سازنده»، سلطنت ۱۰۸۹-۱۱۲۵) و ملکه تامار (سلطنت ۱۱۸۴-۱۲۱۳)، جایی که چنین آثار ادبی شکوفا شد، اعتبار فرهنگ پارسی‌گرا و به‌گونه گسترده‌تر اسلامی به‌گونه گسترده و واضح در استفاده از خطوط عربی و گرجی در ضرب سکه‌های آن‌ها شناخته شده بود.

تا حدودی، این الگویی بود که در آثاری مانند رمان عاشقانه فرهاد در زبان ارمنی بازتاب شد (با توجه به اینکه شیرین برای مدت‌ها در نسخه‌های پارسی داستان به‌عنوان یک شاهزاده بانوی ارمنی شناخته می‌شد، انتخاب غیرقابل تعجب بود). با این حال، رمان عاشقانه فرهاد، مانند سایر آثار ارمنی، در عین حال که کاملا پارسی بود از جنبه‌های کنیه‌شناسی، اتموسفیری و جغرافیایی، در برابر ورود واژگان پارسی بسیار نفوذناپذیر بود. در حالی‌که شاعران ارمنی سده‌های میانه نقوشی را از آثار پارسی اقتباس می‌کردند، جهت‌گیری بیزانسی‌تر دربارهای ارمنی (به‌ویژه در سیلیشیا/کیلیکیه) به این معنا بود که هیچ‌گونه بازخوانی طولانی ارمنی از رمان‌های «مثنوی» پارسی در مقایسه با «وپخیستقاوسانی» گرجی وجود ندارد. اما حماسه‌های شفاهی وجود داشت، مانند «رستم زال» که مشابهت جزئی با نسخه‌های ادبی گرجی فردوسی ارایه می‌دهد. با این حال، بیشترین تاثیر پارسی بر ادبیات ارمنی از طریق نقوش یا مایه‌های «غزل» غنایی بود. این به بهترین وجه در شعر کوستندین ارزنکاچی (درگذشت حدود ۱۳۳۰) دیده می‌شود، جایی که تصویر پارسی گل رُز/گلاب و بلبل (که دومی به صورت «بلبل» در نمونه‌ی نادر از واژه‌ی به زبان ارمنی است) برای اهداف شعر عبادی مسیحی اقتباس شده بود [۸۲].

کشیشان و راهبان بعدی، مانند زاکاتور (درگذشت ۱۳۴۱)، که متعاقبا از الگوی کوستاندین پیروی کردند، این تصویر پارسی‌گرایی را برای اهداف مشخصا مسیحی خود توسعه دادند،

به‌گونه‌ی که، به نقل مجدد از کاو، «ظرفیت بیانی استفاده‌نشده را در فرهنگ خاستگاهش یافتند» [۸۳]. لطافت و ظرافت پارسی‌گرایی ویژگی اشعار گریگوریس اغطعمارتسی (۱۴۸۵-۱۵۴۴) نیز است که به خاطر مجموعه‌ی از ابیات ماکارونی ارمنی-پارسی نیز قابل توجه است [۸۴]. با این حال، ادبیات ارمنی با ایجاد الفبا، واژگان، معیارها و دغدغه‌های خاص خود پیش از صعود سده‌های میانه‌ی پارسی، تنها از نقوش و امواژه‌های پارسی استفاده می‌کرد که در هر صورت این دومی عمدتا از طریق ترکی انجام می‌شد (برعکس، آن‌چه را که ممکن است متون ترکی «گرجی‌گرا» بنامیم بعدا به خط مخیدرولی گرجی نوشته می‌شود) [۸۵]. در واقع، احتمالا از نظر تصویرسازی کتاب و نه محتوای ادبی یا زبانی بود که نمونه‌های پارسی‌گرا بیشترین تاثیر خود را بر فرهنگ ادبی ارمنی گذاشتند. بنابراین، یکی از آزمایشی‌ترین مرزهای جهان پارسیگرا در دربارهای سلطنتی گرجستان و صومعه‌های کوههای-حلقه‌ی ارمنستان قرار داشت که از تفلیس در قفقاز تا سیس در کیلیکیه امتداد داشتند.

این دیدگاه زمانی تقویت می‌شود که از جنوب به قفقاز شمالی (به ویژه داغستان امروزی) روی آوریم، جایی که عربی از سده سیزدهم تا سده نزدهم، زمانی که عربی زبان دولتی امامت امام شامیل (۱۸۴۰-۵۹) بود، بسیار گسترده‌تر از پارسی بود [۸۶]. با این حال، حتی در داغستان، پارسی به عنوان زبان فرعی برای آموزش مسلمانان عمل می‌کرد. آثار کلاسیک پارسی سده‌های میانه توسط افرادی مانند فردوسی، نظامی و جامی توسط شاعران دارغینی مانند ابن یوسف و دمادان مگ در سده‌های شانزدهم و هفدهم به زبان پارسی خوانده شده و از آن‌ها الهام گرفته شده است که همچنان تصنیف تاریخ محلی محمد عوابی «دربندنامه» را نیز مشاهده کرده است [۸۷]. بسیاری از کتیبه‌های پارسی این دوره نیز از شمال قفقاز بر جای مانده است، مانند مکاتبات پارسی بین حاکمان محلی و صفویان که به الگوهای بزرگـتر پرسوگرافیک پارسی به‌عنوان زبان تماس نوشتاری اشاره دار. به این ترتیب، زبان پارسی عمیق‌تر از قفقاز مسیحی در مسلمانان جای گرفت.

با چرخش از قفقاز به هند، ظهور سده‌های میانه ادارات پارسی در لاهور و سپس دهلی و فراتر از آن، همراه با مهاجرت مهاجران مسلمان «ترکی-پارسی»، زبان‌های گفتاری جدیدی را پدید آورد و به مرور زمان اشکال نوشتاری را ایجاد کرد که از نظر هژمونی بیشتر پارسی‌گرا بودند. اینها به‌گونه مشخص شامل لغات بومی مختلف هند شمالی بود که عموما توسط نویسندگان سده‌های میانه به عنوان هندوی (هندی) نامیده می‌شد. در مقایسه با سنت‌های ادبی نوشتاری مسیحی کهن‌تر ارمنی و گرجی، این زبان‌ها و ادبیات آن‌ها در معنای شریک غالب مورد نظر هاجسون بسیار به وضوح «پارسی‌گرا»تر بودند. در میان این فضاهای کثرت‌گرایی زبانی محلی و در سراسر مرزهای زبانی ایزوگلوسیک (ناهمگون) که آن‌ها را از هم جدا می‌کرد، پارسی نوشتاری در خدمت پیوند ادبا در چارچوب فرهنگی مشترک بود. با این حال، تا چه اندازه فرهنگ پرسوگرافیک بین-منطقه‌ی بر جهان‌های زندگی محلی تاثیر می‌گذاشت، کارکرد متغیر پارسیگرا به‌عنوان یک فرایند ادبی و به‌گونه گسترده فرهنگی بود. پارسی‌گرایی به عنوان یک فرایند پویا، پس از آن، همیشه مشروط و مورد منازعه بود.

بنابراین، باید محتاط باشیم که فرض کنیم پارسی تنها زبان دربارها، ادارات و کلبه‌های صوفیانه دوره سده‌های میانه برتری ترکی-پارسی، به ویژه در مناطق مرزی با سنت‌های سوادآموزی قبلی خود شده بود. حتی در زمان حکومت مسلمانان در سلطان نشین دهلی و وارثان منطقه‌ی آن در گجرات، بنگال و دکن، به نظر می‌رسد که هم دوزبانگی و هم دونوشتاری رواج داشته است. این امر مسلما در سطح ناحیه (پرگنه) اتفاق افتاده است، اگر چه دلایل زیادی وجود دارد که پارسی را به عنوان یک قشر زبانی (و به ویژه نوشتاری) در دربارهای منطقه‌ی تلقی کنیم [۸۸]. این یک نتیجه عملی از مردم‌شناسی ادبی بود: در بسیاری از مناطق، بوروکراسی‌های قبلی هندو بیشتر از منشی‌های مسلمانان مهاجر بودند. پس از اینکه پارسی به عنوان زبان بین-قومی در بین مقامات ارشد و کارمندان آن‌ها، در بین ادارات مرکزی و بخش‌ها پدیدار شد، پارسی سایر زبان‌های نوشتاری را حذف نکرد، بلکه در کنار آن‌ها قرار گرفت و در نهایت با آن‌ها تعامل کرد

[۸۹]. این صرفا یک انحراف هندی در یک مرز دوردست پارسیگرا نبود: بوروکراسی جلایری در بغداد، در قلب «خاورمیانه»، اسنادی به زبان‌های عربی، پارسی و مغولی صادر کرد [۹۰].

در گسترش این فعالیت‌های بوروکراتیک و به نوبه خود ادبی، ما باید مشخصات مادی پرسوگرافیا را بر اساس دسترسی روزافزون به کاغذ بشناسیم که از چین به سمرقند و سپس خراسان تا اواسط سده هشتم و کاربرد آن در صومعه‌های ارمنی و گرجی در قفقاز تا سال ۹۸۱ و بعد در سده سیزدهم به هند گسترش یافت [۹۱]. هنگامی که فناوری کاغذ به دهلی و سپس بنگال و دکن رسید، واژه پارسی «کاغذ» (یک واژه‌ی سغدی که احتمالا وامگرفته از چینی بود) به بسیاری از زبان‌های دیگر شبه قاره، از بنگالی و نپالی تا مراتی و تلوگو، و پس از آن در غرب به زبان‌های مانند گرجی، کردی، چندین گونه ترکی و عربی (با پذیرش اولیه در عربی و شکل‌دادن املای واژه در پارسی) امانت داده شد و اقتباس گردید [۹۲]. کاربرد عثمانی، واژه «کاغذ» را حتی تا غرب بالکان برد، جایی که اصطلاح سربی معاصر را برای «مستندسازی» ایجاد کرد، بخشی از فرهنگ لغت بزرگـتر پارسی عثمانی که تا امروز در سایر زبان‌های بالکان مانند بلغاری و رومانی باقی مانده است [۹۳].

پس از نسخه‌های گفتاری متنوع پارسی نو اولیه، چیزی که تا سده چهاردهم زبان نوشتاری را به شکل ثابت و معیاری پارسی نو تبدیل کرد، پذیرش آن به عنوان یک زبان مشترک در میان گروه‌های مختلف کاربران غیربومی بود. به این معنا که پارسی به خط عربی به تدریج در نتیجه گسترش آن توسط سلسله‌های قدرتمند ترک (سپس ترک-مغول) به یک زبان بین-قومی نوشتاری تبدیل شد.

این معیارسازی فزاینده املایی به بهترین وجه در تقابل بین یهودی-پارسی و آن‌چه که ما می‌توانیم هندی-پارسی بنامیم، دیده می‌شود. زیرا همانگونه که کتیبه‌های سنگـگورهای

یهودی باقی‌مانده از جام (فیروزکوه) در دوره غزنویان و غوریان نشان می‌دهد، جوامع یهودی پارسی‌زبان توانستند خط عبری خود را برای سده‌ها پس از فتح سرزمین‌های خود توسط مسلمانان حفظ کنند [۹۴]. اما در مورد هندوهای که زبان پارسی را پذیرفته بودند، قرار گرفتن در معرض این زبان در مراحل بعدی تاریخ آن به این معنا بود که زبان پارسی همراه با خط عربی از طریق قرار گرفتن هندی در معرض اسلامی-پارسی دربار، ادارات و خانقاه پذیرفته شد. تفاوت اصلی بین این دو موقعیت این بود که زبان یهودی-پارسی به خط عبری یک زبان اجتماعی بود که برای استفاده در جامعه یهودی در نظر گرفته شده بود، در حالی‌که زبان هندی-پارسی به خط عربی یک زبان تماس در سراسر مرزهای جامعه بود، البته بر اساس شرایط تعیین شده توسط معیارهای املایی مسلمانان. بنابراین، ترکیب قدرت نظامی ترکی با هژمونی ادبی پارسی تضمین کرد که از سده دوازدهم به بعد، پارسی از سیستم‌های نوشتاری جغرافیای جدید خود استفاده نکرد، بلکه در عوض آن‌چه را که به مجموعه معیاری از معیارهای املایی تبدیل شده بود، صادر کرد.

دبیران دربار در نقش‌های دوگانه خود در عرصه‌های سیاسی-اداری و فرهنگی-ادبی و نهادهای مدرسه و خانقاه در نقش دوگانه خود در آموزش و تولید متن، مجموعه‌ی از فضاهای خاص، اما مرتبط را ایجاد کردند: دربار و اداره، مدرسه و معبد. در مورد اخیر، ابعاد اسلامی را در گسترش زبان پارسی می‌بینیم که این زبان با آموزش علما (البته، حداقل در تیوری در درجه متوسطه و به زبان عربی در سطوح عالی آموزش) و به ویژه انتقال عقاید صوفیانه مرتبط شد. در این‌جا مهم است در نظر داشته باشیم که از سده دوازدهم به بعد، اسلام صوفیانه به جای یک حاشیه عرفانی، به اسلام معیاری تبدیل شد. این امر به ویژه تا آن‌جا صدق می‌کرد که گسترش اسلام در مناطق جدید در این دوره به این معنا بود که اسلامی که به عنوان دین معیاری معرفی شده بود، اسلام صوفیانه بود و معرفی کنندگان آن در بیشتر موارد، نه اعضای فرقه‌های صوفی، بلکه کسانی بودند که نصاب درسی آن‌ها به‌گونه فزاینده پارسی بود [۹۵]. این صوفیان بسیار متحرک مرزهای فضایی و اجتماعی پرسوگرافیا را گسترش دادند.

این گسترش ترکیبی از زبان پارسی و خط عربی بود که آن را قادر ساخت به عنوان یک زبان بین-قومی نوشتاری پدیدار شود که قابل حمل، تقلید و بادوام از طریق همین واقعیت نوشتن و نسخه‌برداری روی کاغذ بود. آن‌چه که این امر به نوبه خود به اهمیت شیوه‌های نوشتاری مشترک و انتقال‌یافته، مجموعه مهارت‌های کسب‌شده و مجموعه‌های معیاری اشاره دارد که زبان‌های نوشتاری مانند پارسی را از زبان‌های گفتاری مانند هندی، ترکی یا یونانی عامیانه متمایز می‌کند که پارسی با آن‌ها همزیستی و تعامل داشت. از آن‌جا که مناظر زبان‌شناختی اجتماعی که پارسی از آن عبور کرد و به هم متصل شد، به صورت محلی چندزبانه و چندکتابی بود، این امر ما را به اهمیت حفظ این زبان‌های دیگر باز می‌گرداند. آن‌گونه که مارشال هاجسون در تعریف اصلی خود از اصطلاح "پارسی‌گرا" تاکید کرد، این تماس بین-زبانی در بین پارسی و زیردستان محلی آن است که "پارسی‌گرایی" را به‌گونه محدود (باریک‌تر) از "پارسی" متمایز می‌سازد. در سده چهاردهم و به‌ویژه پانزدهم، چنین تماسی زمینه‌ی غنی از تبادل زبانی و ادبی در بین پارسی و برداشت در حال رشد ادبیات جدید منطقه‌ی را بارور کرد [۹۶]. توجه به چنین محیط‌های چندزبانه، زبان‌های که در تماس اند، به ما کمک می‌کند تا بدانیم که «پارسی‌گرایی» واقعا چگونه کار می‌کرد.

در سده سیزدهم، جغرافیای پارسی به‌گونه گسترده با فتوحات و سپس تغییر مذهب مغولان بازسازی شد. در ابتدا، نابودی شهرهای کلیدی خراسان مانند بلخ، مرو و نیشاپور توسط مغول‌ها، بنیاد موسساتی مهم‌ترین مناطق اولیه پارسی را از بین برد و شخصیت‌های بازمانده آن را به نقاط دوردستی مانند دهلی و قونیه مهاجر کرد [۹۷]. هر چند که مغولان جغرافیه‌های قدیمی را ویران کردند، جغرافیه‌های سیاسی و فرهنگی جدیدی را ایجاد کردند و با آنکه بیشترین گستره آن‌ها کوتاه‌مدت بود، از اروپای مرکزی تا سراسر فلات ایران و بحیره جاپان می‌رسید [۹۸]. تاثیر آن نه تنها در هنرهای کتاب – از طریق کاغذهای مرمری و ابرهای قلم‌مو (برس) – بلکه در بینش‌های متنی جدید آن جهان گسترده‌تر اوراسیا احساس می‌شد که معروف‌ترین آن در بررسی پارسی تاریخ جهان، «جامع التواریخ»

رشیدالدین، وزیر مغول (۱۲۴۷-۱۳۱۸) داده شده است [۹۹]. نویسنده آن که از یهودیت (به اسلام گرویده) بود، یکی از بسیاری منشی‌های پرسوگرافیک بود که در کشورهای مختلف مغول در سده چهاردهم به کار گرفته شد [۱۰۰]. از طریق آن‌ها، «صلح منگولی» (Pax Mongolica) امکان گسترش اقدامات اداری پارسی را در شرق، سراسر اوراسیا تا چین و مغولستان فراهم کرد. با وجود ادعاهای خلاف، پارسی احتمالا به یکی از زبان‌های «رسمی» بوروکراسی منگول چینی (یوآن) تبدیل نگردید [۱۰۱]. در واقع، اهمیت زبان مغولی به عنوان یک زبان اداری باعث شد که ده‌ها واموا‍ژه منگولی در اشعار پارسی دوره ایلخانی و تیموری دیده شود که کامل ترین آن‌ها در بیت مداح منگولان، پوری بها (درگذشت ۱۲۸۴؟) است [۱۰۲].

با این حال، مرزهای جدید دیپلوماتیک، تجاری و فکری که توسط مغولان گشوده شد، باعث شد که زبان پارسی بیش از هر زمان دیگری به شرق کشیده شود. صوفیان فعالیت های خود را در سراسر قلمرو مغولان گسترش دادند و متون پارسی را با خود حمل کردند [۱۰۳]. یوان (۱۲۷۱-۱۳۶۸) – و پس از آن سلسله‌های مینگ (۱۳۶۸-۱۶۴۴) و قینگ (۱۶۴۴-۱۹۱۲) – بخشی از امور دیپلوماتیک و سایر تجارت سیاسی خود را در پارسی انجام دادند. وقتی دریاسالار مسلمان اولیه سلسله مینگ، ژینگ هی (۱۳۷۱-۱۴۳۳/۳۵) یک ماموریت تجاری را در سراسر بحر هند رهبری می‌کرد، پارسی یکی از سه زبانی بود – بقیه چینی و تامیلی – که او در ۱۴۰۹ برای سنگنبشته‌ی که در گال سیلون (سریلانکای کنونی) برپا کرده بود، انتخاب کرد [۱۰۴]. صرفنظر از اینکه انتخاب پارسی نوشتاری به عنوان زبان بین-قومی توسط ژینگ هی برای تجارت بحری درست باشد یا نه، کتیبه گال قطعا گواهی بر اهمیتی دارد که چینی‌ها تا پایان عصر مغول به این زبان توجه کرده بودند [۱۰۵]. یکی دیگر از ردپای زبانی تعامل بحری بین چینی و پارسی، اقتباس واژه ماندرین برای توفان بحری، («دافن»، dàfēng، باد بزرگ) است که به پارسی «توفان» است (و از آنجا، احتمالا از طریق پرتگالی به انگلیسی، «تایفون» شده است) [۱۰۶].

با ویرانی خراسان و سپس گشودن چین، سده سیزدهم و چهاردهم نشان می‌دهد که جهان پارسیگرا مجموعه‌ی از مرزهای ناپایدار، متحول و اقتضایی را در خود جای داده است. ویرانی اولیه بسیاری از جوامع، موسسات و احتمالا کتابخانه‌های مهم اولیه توسط مغولان که پارسی نوشتاری را در خراسان و فلات ایران پرورش داده بودند، به نوعی شاهد انقراض جهان پارسیگرا بود که حاشیه‌های پیشین خود را در اناتولی و شمال هند دید که به عنوان «سایه‌بان» (قبه)های خودآگاهی فرهنگ پارسی-اسلامی پدیدار شدند. از آن‌جا که تیموریان آسیای مرکزی و سپس عثمانیان مستقر در تراکیا/ترکیه در سده چهاردهم و پانزدهم شروع به ساختن فرهنگ‌های امپراتوری خود کردند، حمایت از آثار شعری و تاریخی پارسی به بخش مهمی از سیاست آن‌ها تبدیل شد، به ویژه در دوره محمد دوم (سلطنت ۱۴۵۱-۸۱) که هرات تیموریان برای او الگوی پایتخت شاهنشاهی جدید او بود [۱۰۷]. اینکه فرهنگ ادبی پارسی در ایران خانه‌ی «طبیعی» یا «اولیه» داشت، داستانی از ملی‌گرایی روزگاران آخر است. بنابراین، جغرافیای پارسی در حال تغییر بود و کمتر بر محور «وطن» متراکم شهر و روستا متمرکز بود تا بر جغرافیای شبکه‌ی از نهادهای پراکنده و معمولا شهری از طریق دربارها، ادارات، دانشکده‌ها و خانقاه‌ها [۱۰۸].

در سده‌های چهاردهم و پانزدهم، با تاسیس دربارهای جدید در نقاط دوردستی مانند ایدرنه، استانبول، تبریز، سمرقند، کازان، تیومن، پاندوا و بیدار، این جغرافیا دوباره تکامل یافت. در زیر حاکمیت عمدتا ترکی-مغولی – بهمنیان بیدار با ادعای تبار قومی پارسی از بهمن شاه «شاهنامه»، غیرعادی بودند – این پایتخت‌های جدید شاعران، کاتبان و عرفای پرسوگرافیک را از اروپای جنوب شرقی، سایبریا و جنوب هند به خود جذب کردند [۱۰۹].

جدا از کاغذبازی اداری، متون جدیدی که در دربارها و خانقاه‌های آن‌ها سروده می‌شد، ژانرهای مشخصی را که پیش از فتوحات مغول ایجاد شده بودند، ادامه می‌دادند. آن‌ها عمدتا شامل معرفت‌شناسی، تاریخ‌های سلسله‌ی، هاجیوگرافی‌ها، آیینه‌های شاهزادگان و

شعر در قالب‌های مداحی، حماسی، غزلیات و روایاتی بودند. اگر چه این ژانرهای مرسوم در مناطق وسیعی به اشتراک گذاشته شده‌اند، برای نگرانی‌های محلی و میهن‌پرستی منطقه‌ی اقتباس شدند [۱۱۰]. مفاهیم فضا مانند نشان‌های ادبی قابل مشاهده در متن به جای کاغذ، ویژگی محو نشدنی متون تولیدشده در این پایتخت‌های جدید در حال گسترش و رقابت بود. چه در تاریخ‌های سلطنتی و چه در نگاره‌های مقدس، جغرافیه‌های تبارشناسی به‌گونه‌ی بیان می‌شد که زمان (تبار بیولوژیکی یا موروثی) را در فضا (مناطق مهاجرت یا اشغال) ترسیم کند. به این ترتیب، این ابزارهای متنی انتقال فرهنگی به طبیعی‌شدن پارسی (و کاربران آن) در جغرافیه‌های جدید آن کمک کردند که بسیاری از آن‌ها نام‌های پارسی را از طریق اعمال کنیه‌شناسی شهری و معماری به خود اختصاص دادند [۱۱۱]. متن و قلمرو به‌گونه‌ی دایمی در بازی بودند مانند کلمات، نثر یا توصیفات شاعرانه و تصاویر کتاب برای شکل‌دهی فیزیکی و معنایی محیط‌های جدید ساخته‌شده در محیط‌های فیزیکی کاملا متفاوت از مدیترانه تا بنگال و فراتر از آن استفاده می‌شد. این بازتاب ذهنی و مادی از متن و قلمرو بود که پرسوگرافیا را بیش از یک آرمان‌شهر شرقی تبدیل کرد. در عوض، همانگونه که بسیاری از شاعران، عارفان و سلسله‌های مهاجر سده‌های میانه گواهی می‌دهند، شهرهای آن برای کسانی که بین آن‌ها رفت و آمد می کردند، قابل درک بود. چنین شهرهای از نظر زبانی و در نتیجه از نظر حرفه‌ی می‌توانستند بسیار قابل کشتیرانی‌تر از روستاهای اطراف شهر خودشان باشد. چون شهرهای کوچک و به ویژه مناطق روستایی نقشه پرسوگرافیک را کنار می‌گذارند.

شایسته است در این‌جا مکث کنیم تا جغرافیای پرسوگرافیا را که تا سده پانزدهم از فضاهای نهادی مختلف پارسی از طریق دربار، اداره، مدرسه و زیارتگاه/معبد پدید آمده بود، بررسی کنیم. ریچارد ایتون یک «محور فرهنگی» پارسی-اسلامی را در همین راستا ترسیم کرده است که شهرهای خراسان و آسیای مرکزی را به همدلان شهری خود در دهلی، بنگال و دکن وصل می‌کند [۱۱۲]. همانگونه که این مفهوم مفید است، ما به نمونه‌های جغرافیایی ویژه‌تری بر اساس حرکت متون واقعی و تولید کنندگان آن‌ها نیاز

داریم. در اصل، این فضاهای شبکه‌ی را می‌توان به‌گونه‌ی ترسیم کرد که «الگوهای انتزاعی برای تاریخ ادبی» را که فرانکو مورتی در ارتباط با ادبیات انگلیسی ایجاد کرده است، بازتاب دهد [۱۱۳]. در اصل، این فضاهای شبکه‌ی را می‌توان به گونه‌ی ترسیم کرد که «نمونه‌های انتزاعی برای تاریخ ادبی» را که فرانکو مورتی در ارتباط با ادبیات انگلیسی ایجاد کرده است، بازتاب کند [۱۱۴]. این نقشه‌نگاری بسیار واضح تری از پارسی نوشتاری را نسبت به تصورات جغرافیایی مبهم کنونی ما از جهان پارسیگرا ارایه می‌کند.

همان‌گونه که بسیاری از محصولات متنی این فضاهای نهادی پرحجم و متنوع بودند، پیوندهای آن‌ها نباید ما را نسبت به جغرافیای مشخص‌شده‌ی گردش متنی آن‌ها کور کند. این موسسات یا نهادهای پارسی‌ساز از نظر پذیرش نزدیک و حتی درک متون پارسی، مناطق داخلی بسیار محدودی داشتند. در بسیاری از موارد – به‌ویژه خانقاه‌های نیمه روستایی منزوی هند و جلگه کم‌جمعیت قزاق – این موسسات اصلا مناطق داخلی نداشتند. دلیل آن این است که جغرافیای پارسی نوشتاری یک جغرافیای شبکه‌ی بود. فضاهای پرسوگرافیا به جای اینکه متراکم و موضعی باشند، پراکنده و دور بودند. این ساختار جغرافیایی نمایه رسانه زبانی آن را شکل داد. زیرا پارسی به‌عنوان زبان نوشتاری مشترک این دربارها، اداره‌ها، مدارس و خانقاه‌ها دقیقا به دلیل فاصله و پراکندگی فضایی آن‌ها بود که به واسطه‌ی نسبتا پایدار، هوموگلوسیک و قابل حمل نیاز داشت. این نیازها و کارکردها کاملا متفاوت از نیازهای یک زبان محلی متراکم گفتاری بین-قومی است، چه بومی باشد یا نه، و دوباره نشان می‌دهد که پرسوگرافیا با پرسوفونیا یکسان نیست.

این جغرافیای شبکه‌ی از پارسی نوشتاری، شامل قطب‌ها و گره‌های آن، یعنی محیط‌های شهری با تعداد بیشتری از خوانندگان و نویسندگان پارسی و همچنان در برخی مناطق، خوشه‌های کم و بیش متراکم یا پراکنده از گره‌ها در اطراف چنین مرکزی بود. این مراکز لنگری معمولا پایتخت‌های سلسله‌ی (یعنی مکان‌های دربار و ادارات) بودند، جایی که در

آن فرصت‌های آموزش و اشتغال با اشکال خانوادگی و خویشاوندی آموزش زبان نوشتاری ترکیب می‌شود تا تراکم نسبی استفاده از پارسی یا حداقل شایستگی آن را تضمین کند.

از طرف دیگر، مرکزها می‌توانند مراکز علمی و مذهبی باشند، مانند خلدآباد در دکن، گر چه مانند موارد قونیه و بخارا، چنین مراکز جایگزین اغلبا پایتخت‌های سلسله‌ی سابق نیز بوده‌اند. جغرافیای پارسی در آن زمان جغرافیای قدرت، امتیاز و اقتدار یا حداقل نزدیکی به آن‌ها بود که ما را به ویژگی هژمونیک «پارسیگرا» باز می‌گرداند. با این حال، این مراکز نیز به همین دلیل استثنایی بودند: یک منطقه معین تنها می‌تواند بسیاری از پایتخت‌ها را با دربارها، مدارس و سالن‌های گران‌قیمت خود پشتیبانی کند.

به جز در میان تعداد نسبتا معدودی از این قبیل مراکز با خوشه‌های متراکم – مثلا در اطراف بخارا یا منطقه دوآب بین رودخانه‌ی شمال هند با شهرهای کوچک قصبه‌ی – بنابراین، پارسی نوشتاری بیشتر به‌عنوان وسیله‌ی برای ارتباط از راه دور بود تا نزدیک. ویژگی نوشتاری آن برای کارکرد آن در پیوند دادن گروه‌های کوچکی از مردم – چه از نظر سیاسی یا فرهنگی، اداری یا احساسی – در فضاهای خاص در امتداد گره‌های دوردست این جغرافیای شبکه‌ی ضروری بود. استفاده از پارسی نوشتاری و گفتاری در محورها و گره‌های متراکم خوشه‌بندی استفاده پارسی، گاهی یکجا باهم وجود داشت: اگر چه یکسان نبودند، اما جغرافیه‌های پرسوفونیا و پرسوگرافیا به‌گونه قطع در خیابان‌های شیراز، دهلی و سمرقند، با درجات مختلف هم‌پوشی داشتند. اما به همین ترتیب، در هر یک از فضاهای خود – مرکز دربار شهری یا گره خانقاه روستایی – پارسی با کاربرد سایر زبان‌های گفتاری و گاه نوشتاری، اعم از مغولی، ترکی، هندی یا چینی رقابت می‌کرد. در سراسر بخش‌های وسیع اوراسیا، پارسی اغلبا جزیره‌ی ادبی/باسواد در بحیره‌ی از زبان ترکی بود، نکته‌ی که برای بخش‌های وسیعی از ایران پس از سلجوقی کمتر صدق می‌کرد.

در زمان سلجوقیان روم و متعاقبا زیر سلطه عثمانیان اولیه تا سده چهاردهم، مرزهای پارسی نیز به سمت غرب در سراسر اناتولی و به بالکان گسترش یافت [۱۱۵]. با توجه به اینکه فرهنگ ادبی یونان برای بیش از یک هزار سال بر منطقه تسلط داشت، نه تنها از طریق اسناد کاغذی، بلکه در موارد معدودی از کتیبه‌های عمومی بسیار پرهزینه‌تر و سکه‌های کتیبه‌ی یونانی صادرشده توسط سلسله‌های ترک اناتولی با زبان یونانی و سایر گروه‌های زبان مسیحی در منطقه تبادل نظر داشت [۱۱۶].

این بازتاب وضعیت هند در این دوره بود، جایی که سلاطین گجرات فرمان‌های دوزبانه سانسکریت-پارسی را در مورد بناهای تاریخی و ستون‌های عمومی صادر کردند [۱۱۷]. در اناتولی، در حالی‌که پارسی زبان اصلی ادارات سلجوقی بود، این ادارات بخش‌های کوچک‌تر عربی، یونانی و احتمالا ارمنی را حفظ کردند [۱۱۸]. حتی شخصیت‌های تاثیرگذار ادبی پارسی در اناتولی، مانند جلال‌الدین رومی (درگذشت ۱۲۷۳) و پسرش سلطان ولد (درگذشت ۱۳۱۲) ابیاتی را به زبان یونانی با خط عربی سروده‌اند که نشان می‌دهد مهارت در گفتار عامیانه به جای یونانی نوشتاری دارد [۱۱۹]. این تعاملات اناتولی با زبان‌های مسیحی به اندازه‌ی مورد احترام بود که در جنوب تا عدن مورد تقلید قرار گرفت، جایی که در زمان سلسله رسولیان که منشای ترکی داشتند، سلطان الممالک افضل العباس بن علی (سلطنت ۱۳۶۳-۷۷) فرهنگ لغت عربی، پارسی، ترکی، مغولی، یونانی و ارمنی تالیف کرد [۱۲۰]. پس از جایگزینی کوتاه بوروکراتیک پارسی توسط عربی در اناتولی سلجوقی حاکمیت مغول، ادارات عثمانی همراه با یک بخش کوچکتر عربی (و کمتر شایسته از نظر زبانی)، پارسی را به عنوان زبان اصلی خود حفظ کرد. پس از یک دوره انتقالی در سده پانزدهم که طی آن بسیاری از اسناد اداری با آمیزه‌ی از پارسی و ترکی تنظیم شد، تنها در طول سده شانزدهم بود که بوروکراسی عثمانی به‌گونه کامل به ترکی (و عربی برای استان‌های عربی امپراتوری) روی آورد.

در این نقطه، ارزش آن را دارد که از این جغرافیای قاره‌ی اوراسیا به سمت بحر هند و مسئله جغرافیای پرسوگرافیک بحری برگردیم. این به ما کمک می‌کند تا جغرافیای گسترش پارسی نوشتاری را متمایز از گسترش اسلام در نفس خود بدانیم. بین سده دوازدهم و پانزدهم، اسلام در سراسر بحر هند در امتداد مسیرهای تجاری قبلی و در حال توسعه گسترش یافت که ساحل ایران، هند و به ویژه عربستان (به ویژه حضرموت) را به جزایر تجاری بزرگ‌تر و کوچک‌تر بحر وصل می‌کرد.

با این حال، بر خلاف برخی از زبان‌های مشترک تاریخی-جهانی، به نظر نمی‌رسد که پارسی نوشتاری به‌گونه قابل توجهی توسط تجارت گسترش یافته باشد، به جز جایی که تجارت در اوایل دوره معاصر با دیپلوماسی دولتی پرسوگرافیک مرتبط شد. شواهد اولیه از نقش بازرگانان پارسی‌زبان از داخل فارس و ساحل سیراف در گسترش اسلام از طریق غرب بحر هند وجود دارد. کتیبه‌های «لومافانو» (صفحات مسی) سده دوازدهمی از مالدیو حاوی وام‌های پارسی به جای عربی برای واژگان مذهبی خود اند [۱۲۱]. اما زبان نوشتاری در این‌جا دیویهی مالدیوی بوده است، نه پارسی. همان‌گونه که دیویهی نوشتاری بیشتر تکامل یافت، کلمات پارسی بیشتری را پذیرفت، اما این‌ها بخشی از واژگان بزرگ‌تر بحری بودند که از سینهالی، سانسکریت، تامیل و عربی وام گرفته شده بودند [۱۲۲]. علاوه بر این، اولین تاریخ باقی مانده از مالدیو «تاریخ اسلام دیبا محل» (تاریخ اسلامی جزایر مالدیو) اثر حسن تاج الدین (۱۷۲۵)، به جای پارسی به زبان عربی است [۱۲۳]. این امر، حداقل از نظر پارسی گفتاری تاجران و مبلغان، مرحله اولیه ورود «پارسی» را نفی نمی‌کند، اما هیچ مدرکی مبنی بر پارسی به‌عنوان زبان نوشتاری تماسی وجود ندارد.

با توجه به گسترش اسلام به آسیای جنوب شرقی، بحث اکادمیک طولانی در مورد اهمیت پارسی در مقابل عربی وجود دارد. درست است که وقتی ابن بطوطه افریقای شمالی (درگذشت ۱۳۶۸) از دربار پاسای در سوماترا دیدن کرد، دو متخصص ایرانی در حقوق اسلامی را در استخدام سلطان یافت [۱۲۴]. اما به عنوان کارشناسان حقوقی، احتمالا

تخصص آن‌ها (مانند خود ابن بطوطه) در متون فقه عربی بوده است و پارسی را به‌گونه بالقوه در سطح گفتاری که در مالدیو گواهی می‌شود، قرار می‌دهد. اگر چه نسخه‌های خطی ایرانی یا پارسی هندی احتمالا بین سده‌های چهاردهم و هفدهم در آسیای جنوب شرقی رواج داشته است که منجر به ترجمه‌های محلی مالایی شده است، فقدان نسخه‌های خطی اولیه به پارسی از مناطق گرمسیر آسیای جنوب شرقی، ردیابی جزئیات پذیرش پارسی در منطقه را بسیار دشوار می‌کند. در حالی‌که چنین شواهد محدود نقشی را برای پارسی نوشتاری به‌عنوان یک زبان بین-قومی بحری نشان نمی‌دهد، اما به اهمیت شیوه‌های ترجمه به‌عنوان مسیر فرایند پارسی‌گرا اشاره می‌کند.

اولین مورد قابل توجه ترجمه مالایی «طوطی نامه» با عنوان «حکایت بیان بودیمان» (داستان طوطی نیکوکار) است که تاریخ آن به ۱۳۷۱ می‌رسد [۱۲۵]. از طریق این ترجمه و ترجمه‌های بعدی، «حکایات» پارسی (داستان) پایه‌ی را برای ژانر قطعی نثر کلاسیک مالایی ایجاد کرد که بر اساس فرمول‌بندی هاجسون به مسیر تاثیر «پارسی‌گرایی» اشاره دارد. در «حکایت بیان بودیمان» و سایر متون ترجمه شده که در دربار مالاکا در سده پانزدهم و شانزدهم بسیار مورد توجه بودند، واژه‌ها و اصطلاحات پارسی به‌گونه‌ی به نسخه‌های مالایی منتقل شدند که مشابه موارد دیگر زبان‌های عامیانه پارسی‌گرا است که سپس در هند و آسیای مرکزی سده چهاردهم و پانزدهم ظهور کردند. فراتر از این گونه آثار منثور روایاتی، گزیده‌های از متون اصلی شعر پارسی، مانند «مثنوی» مولانا و «بوستان» و «گلستان» سعدی، در گلچین‌های مالایی گنجانده شده است که در آن‌ها ترجمه‌های بین خطی در متن اصلی پارسی گنجانده شده اند [۱۲۶].

بنابراین، شواهدی از «زبان تماسی» فراگنر وجود دارد، اما شواهد کافی از محلی‌سازی قوی پارسی – که مثلا شامل تصنیف متون پارسی در مالاکا باشد – وجود ندارد که نشان دهد این منطقه به‌گونه کامل وارد قلمروهای پرسوگرافیا شده است. همچنین موارد زیادی وجود داشت که دانشمندان مالایی از طریق متون عربی به ادبیات پارسی دسترسی پیدا

کرده‌اند، مانند اثر تاثیرگذار مالایی «حکایت اسکندر ذوالقرنین»، که به تاثیر گسترده‌تر و طولانی‌تر متون عربی به جای متون پارسی در آسیای جنوب شرقی اشاره می‌کند [۱۲۷].

بنابراین، در حالی‌که وضعیت فعلی تحقیقات به ما اجازه می‌دهد به وجود دالان‌های کوتاه‌مدت یادگیری پارسی در سراسر بحر هند اشاره کنیم، با وجود آن، به نظر می‌رسد شواهد محدودیت‌های رسیدن این زبان در حوزه مالایی را نشان می‌دهد. پارسی به‌گونه موثری از مرزهای زمینی اوراسیا عبور کرد، نه حداقل از طریق پذیرش آن توسط بوروکراسی‌های دولتی، اما به نظر می‌رسد گسترش آن در سراسر مرزهای بحری در حال حاضر محدود بوده است.

اگر چه بحث بر سر اهمیت نسبی پارسی یا عربی در آسیای جنوب شرقی حل نشده است، برخی چیزها واضح به نظر می‌رسند. صرفنظر از اندازه نفوذ پارسیگرایی اولیه بر شکل‌گیری ادبیات مالایی، پارسی نوشتاری هرگز به‌صورت زبان بین-قومی به‌گونه عربی در بحر هند نبود، یا حتی به شیوه‌ی که مالایی نوشتاری متعاقبا به «زبان بومی جهان‌شهری» تبدیل شد که مردمان را در سراسر شبه جزیره و آسیای جنوب شرقی جزیره‌ی پیوند می‌داد. به هر حال، تعداد وام‌واژه‌های پارسی در مالایی کلاسیک در مقایسه با هزار کلمه عربی، کمتر از صد واژه است [۱۲۸].

بنابراین، مرز بحری پارسی در آسیای جنوب شرقی، فضای پارسیگرایی منحصر به فرد (هنوز کمتر هژمونیک) نبود، بلکه فضای بود که در آن عربی زبان مشترک مهم‌تری برای یادگیری بود. از نظر تعداد زیاد متون باقیمانده، تردید چندانی وجود ندارد که در مجموع، بحر هند بیشتر به‌عنوان «جهان‌شهر عربی» (در فورمول رونیت ریچی) در مقایسه با پارسی ظاهر می‌شود [۱۲۹].

با این حال، همانگونه که در مورد مالدیو، شاید تحقیقات بیشتری بتواند روند متوالی‌تر از نفوذ مبتنی بر پارسی اولیه بر فرهنگ دربار مالایی را بیابد که جای خود را به گسترش بیشتر کاربرد عربی داده است که وارث متون باقی‌مانده بیشتری است. جایگزینی مفهوم کلی «جهان بحر هند» با جغرافیای مبتنی بر شواهد و شبکه‌ی بیشتر، ممکن است راهروهای بحری خاصی از کاربرد پارسی را نشان دهد که متمایز از عربی بودند. به نظر می‌رسد که محورهای بنگال-برما و ایران-گجرات در سراسر خلیج بنگال و بحیره عرب، دو واحد فضایی بحری کوچک‌تر اند که پارسی در آن‌ها به‌گونه‌ی که برای محور عربستان-سوماترا کمتر آشکار است، شکوفا شده است [۱۳۰].

با این حال، در بیشتر موارد به نظر می‌رسد که عربی در بحر هند به‌گونه قابل توجهی مهم‌تر از پارسی بوده است. نقش پارسی نوشتاری در سراسر فضاهای وسیع بحر هند به هیچ‌وجه با نقش پارسی در سراسر فواصل زمینی اوراسیا قابل مقایسه نیست. تا زمانی که بازرگانان اروپایی در هند ارتباطات جدید مبتنی بر پارسی با اروپا ایجاد کردند، از سده سیزدهم به بعد، جغرافیای پرسوگرافیا بازتاب‌کننده وسعت قدرت ترکی-مغولی در سراسر اوراسیا بود. در آن جغرافیاي شبکه‌ي، دربارها، ادارات، مدارس و خانقاه‌ها به عنوان سازوکارها و نشان‌هاي گسترش پارسی عمل مي‌کردند.

قسمت چهارم

در بین زبان‌های عامیانه جهان‌شهری و امپراتوری‌های پرسوگرافیک

(حدود ۱۵۰۰-۱۸۰۰)

از اوایل سده شانزدهم به بعد، ظهور سلسله‌های صفوی، مغولی و شیبانی فرصت‌های جدیدی را برای دبیران، علما و صوفیان پارسی‌نویس فراهم کرد. این دوره با بازتاب الگوهای گسترده‌تر «معاصر اولیه»، دوره افزایش تعامل و تحرک بود که تا حد زیادی با استفاده مشترک از پارسی نوشتاری امکان‌پذیر شد. به عنوان مثال، در طول سده‌های شانزدهم و هفدهم، بین ۲۰ تا ۳۰ درصد درباریان مغول، مهاجرانی از ایران صفوی، به ویژه استان‌های شرقی آن بودند [۱۳۱]. با این حال، آنچه به راحتی می‌تواند مانند گسترش غیرقابل انکار پارسی در اواخر سده پانزدهم و هفدهم ظاهر شود، نباید اغراق شود. در هر یک از مرکزهای آن، کاربران پارسی لزوما با زبان‌های محیط‌های نزدیک خود در تماس بودند. در حالی‌که متون پارسی «هوموگلوسیک» توصیف‌شده توسط جان پیری ممکن است زبان‌های محلی را به دلیل نیاز به حفظ واژگان معیاری که «در سراسر شبکه» قابل درک باشد، نادیده گرفته باشند، نویسندگان آن‌ها در درجات مختلفی مجبور به آشنایی با زبان‌های گفتاری محیط ماحول‌شان شدند. حتی آن هوموگلوسیا تا سده شانزدهم و هفدهم کمتر آشکار بود و مسلما توسط سیاست‌های ادبی عمدی ناشی از افزایش اعتماد به نفس ادبای پارسی‌نویس در هند تضعیف شد. دبیر ارشد اکبر، ابوالفضل عالمی (۱۵۵۱-۱۶۰۲) از طریق راهنمای منثور خود، «انشای ابوالفضل»، شیوه جدیدی از منشی‌گری (سبک منشیانه) را منتشر کرد که یک «کاربرد هندی» (استعمال هند) متمایز را ترویج کرد [۱۳۲]. کتاب راهنمای ابوالفضل که تاثیر زیادی بر ادبای مغول داشت، به افزایش تفاوت‌های واژگانی و سبک پارسی در هند، آسیای مرکزی و ایران کمک کرد [۱۳۳].

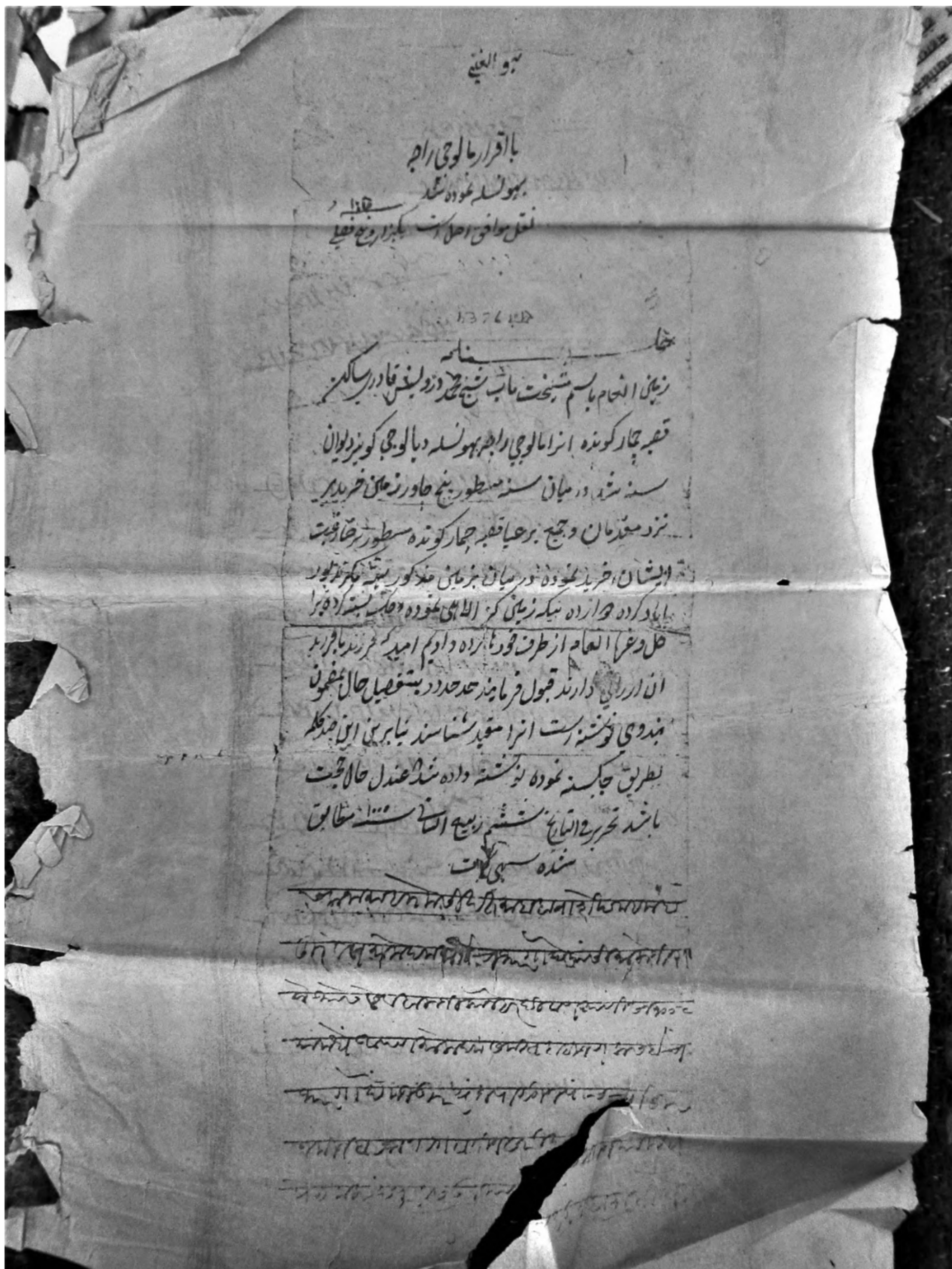
این ما را به یکی دیگر از اهداف اصلی این کتاب باز می‌گرداند: شناخت محیط‌های چندزبانه که متون پارسی از آن‌ها و بین آن‌ها پدید آمده‌اند. برای دوره‌های طولانی، این

محیط‌های چندزبانه صرفا شفاهی بوده‌اند. اما در اواخر سده پانزدهم و به‌ویژه سده شانزدهم، زبان‌شناسان محلی پارسی در بسیاری از مناطق مختلف شروع به نوشتن کردند و به این آن‌چه که هاجسون به‌عنوان زبان‌های پارسی‌گرا تصور می‌کرد، به وجود آوردند [۱۳۴]. در هرات تیموری، این به معنای ترک چغتایی بود که توسط ادیب‌های درباری مانند میرعلی شیر نوایی (۱۴۴۱-۱۵۰۱) ترویج می‌شد که متعاقبا در بسیاری از آسیای مرکزی و حتی جنوبی گسترش یافت، با آنکه تا اندازه زیادی به عنوان یک شریک کوچک پارسی بود [۱۳۵]. صرف نظر از ادعاهای بدیعانه‌ی «محاکمة اللغطین» نوایی، ظهور متون چغتایی در دربار سلطان حسین بایقرا (سلطنت ۱۴۶۹-۷۰، ۱۴۷۰-۱۵۰۶) هرگز به چیزی نزدیک به برنامه منظم تیموری برای ترویج زبان ترکی به قیمت پارسی نبود: هم دربار و هم ادارات تیموری با پارسی پیوند خوردند [۱۳۶]. در واقع، دامنه پرسوگرافیا گسترش یافت، زیرا پارسی به عنوان زبان فقه در دوران متاخر تیموریان دقیقا پس از آن که قاضی ارشد بایقرا در هرات، «مختارالاختیار» را تدوین کرد، گسترش یافت، کتاب درسی حقوقی که تا سده بیستم مورد استفاده قرار گرفت [۱۳۷].

با وجود این، چندین گونه‌ی نوشتاری از زبان ترکی به‌عنوان زبان‌های ادبی جدید در حال ظهور بودند که در تعریف اولیه هاجسون به عنوان پارسی‌گرا واجد شرایط اند، یعنی زبان‌های که «کلا یا تا حدی برای الهام‌گیری ادبی اصلی خود به پارسی وابسته بودند» [۱۳۸]. یک یا دو نسل بعد از نوایی، بیش از هزار مایل در غرب، مجموعه شعر ترکی اناتولی کهن، آذری و سپس عثمانی و به مرور زمان نثر، گسترش یافت. برای شاعران چندزبانه مانند محمد بن سلیمان آذربایجانی به نام فضولی (۱۴۹۴-۱۵۵۶) و بسیاری از جانشینان او، در شرایطی مانند هرات تیموریان، ادبیات پارسی الگوی اعتباری بی‌نظیر باقی ماند و این امر از طریق حمایت دربار (یا در مورد فضولی، درخواست ناموفق برای حمایت) صورت گرفت [۱۳۹]. این‌ها شاعران عامیانه شفاهی نبودند، بلکه شخصیت‌های کمتر بومی‌گرا یا پیشاملی بودند. در واقع، شایان ذکر است که فضولی بیشتر عمر خود را نه در اناتولی، بلکه در عراق زیر فرمانروایی ترکمنان آق قویونلو گذراند، جایی که او

علاوه بر ترکی آذری، عربی و پارسی را نیز آموخت. تنها پس از فتح بغداد توسط سلطان عثمانی، سلیمان اول در سال ۱۵۳۴ بود که فضولی توجه شاعرانه خود را به اقتصاد ادبی امپراتوری عثمانی معطوف کرد.

با توجه به رابطه دربار-اداره که مدت‌ها پارسی را قدرتمند می‌کرد، این سیاست‌های جدید زبانی بر متون بوروکراتیک و ادبی تاثیر گذاشت، به‌ویژه در مناطقی با جمعیت بزرگ غیرمسلمان که زبان نوشتاری خاص خود را داشتند. در سلطان نشین‌های جنوب هند، فرمانروای بیجاپور، ابراهیم عادل شاه اول (سلطنت ۱۵۳۵-۵۸) زبان قضایی و درامدی را از پارسی به مراتی و کانادی تغییر داد، در حالی‌که در همسایگی سلطنت قطب شاه، کتیبه‌های عمومی دوزبانه در پارسی و تلوگو منتشر شد، دومی شامل بسیاری از وام‌واژه‌های است که نشاندهنده‌ی درجه‌ی نفوذ واژگانی پارسی (اگر نه به‌گونه هژمونیک «پارسیگرا») است [شکل ۵ دیده شود] [۱۴۰]. در پادشاهی بودایی ایمراکو در آراکان، در مرزهای آسیای جنوبی و جنوب شرقی، در سال ۱۴۹۵، اولین کتیبه دوزبانه موجود به زبان‌های اراکانی و پارسی حکاکی شد، زیرا مرزهای پرسوگرافیا شروع به گسترش به سکه شناسی، دیپلوماسی و حوزه‌های تجاری زندگی درباری ایمراکو تنها شاهد ظهور بنگالی ادبی بود [۱۴۱]. چون در دوران سلطان‌نشین بنگال و سپس در ایمراکو، ادبیات درباری به زبان بنگالی میانه توسط شخصیت‌های مانند شاه محمد صغیر و الاوال (۱۶۵۱-۷۱) توسعه یافت که آثار شعری را از پارسی به بنگالی ترجمه کردند [۱۴۲]. در همین حال، در شهرهای شمال هند زیر کنترل لودی افغان، آثار هندی به خط عربی که اصطلاحات پارسی را به اشکال بومی واضح‌تر بازسازی می‌کردند، مورد حمایت صوفیان هندی مانند میر سید منجهان (۱۵۴۵) قرار گرفت [۱۴۳]. در هر یک از این موارد، ما تعریف هاجسون از "پارسی‌گرایی" را در درجات مختلف عمل و با درجات مختلف تسلط می‌بینیم. در این‌جا پارسی‌گرایی یک فرایند ناپایدار و متغیر بود، مجموعه‌ی از تحولات ادبی که با پویایی‌های اجتماعی، تغییرات سیاسی و شیوه‌های حمایتی در محیط‌های کاملا متمایز شکل می‌گرفت.



شکل ۵. دوزبانگی منشی مغول: سند انعام پارسی-مراتی ملوجی بوسل (۱۵۵۲-۱۵۹۷)

گر چه همه این زبان‌های بومی تازه نوشته‌شده با اقتباس از واژه‌ها، ژانرها و موضوعات پارسی تا حد زیادی واجد شرایط «پارسی‌گرایی» به تعبیر هاجسون اند، اما از سده

شانزدهم به بعد، آن‌ها به‌عنوان حوزه‌های ادبی غنی (و گاهی بسیار مورد حمایت) در حال توسعه بودند. آن‌ها در راستای مفهوم شیلدون پالاک، در حال تبدیل شدن به «زبان‌های بومی جهان‌شهری» بودند [۱۴۴]. علاوه بر زبان‌های رقیب منطقه‌ی، هژمونی بین‌منطقه‌ی پارسی نوشتاری توسط ترکی ادبی (صرفنظر از اینکه ترکی «چغتایی» یا «عثمانی» نامیده می‌شود) در معرض تهدید قرار گرفت، یک زبان بین‌منطقه‌ی فزاینده که سرآشپزهای آن از حوضه تاریم تا بالکان بود [۱۴۵]. با آنکه چغتایی هرگز به اندازه پارسی در هند مغول گسترده نبود، اما مسلما از نظر اجتماعی و قومی بسیار منحصر به فرد و عمدتا با خانواده‌های نخبه مهاجران مغول مرتبط بود. با وجود این، سنت تولید متن چغتایی در تمام دوران مغول در شبه قاره ادامه یافت [۱۴۶]. علاوه بر این، حتی در درون امپراتوری‌ها، سیاست کثرت‌گرایی به این معنا بود که پارسی تنها زبان مورد حمایت نبود، آن‌گونه که حمایت مغول از رساله‌های سانسکریت و اشعار براجباهشا نشان می‌دهد [۱۴۷].

آن‌چه بیشتر قابل توجه است – و کمتر قابل انطباق با نمونه هاجسون از هژمونی فرضی پارسیگرایی – تعامل پارسی با زبان‌های ادبی «کلاسیک» پیشین است که سنت‌ها، ژانرها و متخصصان ادبی خاص خود را داشتند. در هر یک از مناطقی که پارسی از سده سیزدهم به بعد در آن گسترش یافت، اعم از اناتولی، هند یا چین، به درجات مختلف، چنین تعاملاتی رخ داد. در اناتولی، در مورد یونان بیزانسی بود. اما در حالی‌که تعداد کمی از متون یونانی تحت تاثیر پارسی قرار داشت، اعتبار فرهنگ دربار بیزانس نیز به نوبه خود بر روم سلجوقیان و عثمانیان تاثیر گذاشت [۱۴۸]. در هند، در مورد سانسکریت چنین بود: تا سده شانزدهم، مغول‌ها هم از تحصیل در زبان سانسکریت و هم از ترجمه آثار سانسکریت به پارسی حمایت کردند [۱۴۹]. در چین، در مورد چینی بود، زیرا کتیبه‌های دو زبانه قاب‌بندی‌شده در تزئینات چینی بر روی ستون‌های پایه مساجد دوره مینگ به هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد که پارسی شریک غالب بوده است [۱۵۰]. تجارت در امتداد جاده‌های ابریشم به چین منجر به ظهور تدریجی جامعه جدیدی از «چینی‌های پارسی‌گرا» شده بود که در نهایت به هویی معروف شدند، اما سرانجام فرهنگ ادبی چینی غالب شد،

نه پارسی. از اواسط سده هفدهم به بعد، دانشمندان هویی شروع به خلق ادبیات جدید مسلمانی به زبان چینی بر اساس ترجمه از متون پارسی کردند [۱۵۱]. این مجموعه جدید که در مجموع به عنوان «کتاب هان» (کتاب چینی) شناخته می‌شود، بر پایه چهار متن کلیدی صوفیانه پارسی، «مرصد العباد» نجم الدین رازی (درگذشت ۱۲۵۶)، «مقصد الاقصی» عزیز النسفی (درگذشت ۱۲۶۳)، «اشیعة اللمعات» فخرالدین عراقی و «لوایح» عبدالرحمن جامی (درگذشت ۱۴۹۲) ساخته شده است [۱۵۲]. در هر مورد، این ترجمه‌ها می‌بایست واژگان و مفاهیم صوفیانه پارسی را با نظم معنایی غالب ادبی چینی و کنفوسیوس ادبای امپراتوری مینگ تطبیق می‌دادند.

رفت و آمد زبانی سده شانزدهم و هفدهم نه تنها از پارسی به سایر زبان‌ها و یک طرفه نبود. در هند، این از متونی مانند «قصیده در لغات هندی» آشکار است، فرهنگ اصطلاحات پزشکی هندوی که توسط پزشکی که از هرات به دهلی مهاجرت کرده بود، نوشته شده است [۱۵۳]. دانشمندان سانسکریت هم فرهنگ‌های لغت و دستورالعمل‌های آموزشی پارسی خود را ایجاد کردند و همچنین نفوذ و تاثیرات پارسی را در آثار سانسکریت خود جذب کردند [۱۵۴]. جامی مانند بسیاری از مناطق دیگر اوراسیا یک شخصیت کلیدی در این امر بود: در سال ۱۵۰۵، در دربار کشمیر محمدشاه (سلطنت ۱۵۰۰-۱۵۲۶)، «یوسف و زلیخا» جامی را شاعری بنام سریورا به سانسکریت ترجمه کرد [۱۵۵]. به همین ترتیب، نخبگان مغول از پروژه‌های بزرگ ترجمه حمایت کردند که آثار سانسکریت را به پارسی ارایه می‌کردند [۱۵۶]. تمایل بسیاری از سخنوران غیربومی دیگر در سراسر شبه‌قاره برای یادگیری یا تسلط بر زبان پارسی – به ویژه واژگان و اصطلاحات تخصصی‌تر آن – منجر به تولید روزافزون آثار آموزشی شد. با آغاز سده سیزدهم «فرهنگ قواس»، تولید چنین آثار آموزشی و لغت‌شناسی با تقاضای بیشتر برای تسلط بر زبان پارسی در زمان مغول‌ها به سرعت افزایش یافت [۱۵۷]. بسیاری از این گونه آثار در آسیای مرکزی نوشته شد تا ترک‌زبانان بتوانند زبان پارسی را بیاموزند، اما همچنان برای پارسی‌زبانان برای خواندن چغتایی که نشان دهنده وضعیت روزافزون

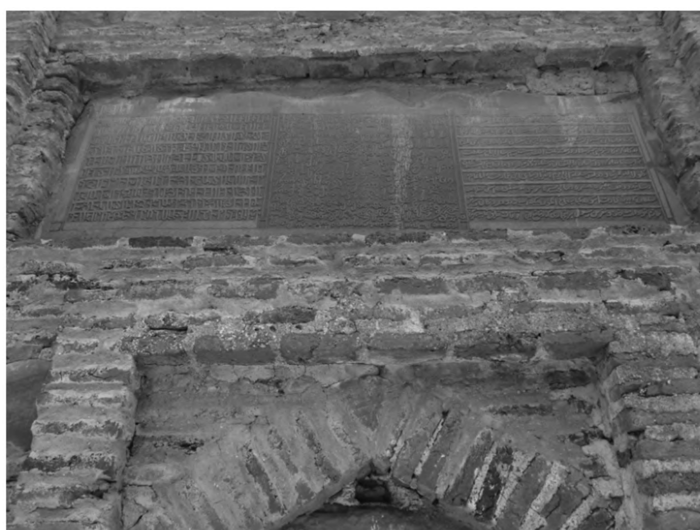
زبان‌های ترکی است [۱۵۸]. در همین حال، مسلمانان هویی در چین، فرهنگ‌های مشابهی از واژگان چینی-پارسی تهیه کردند [۱۵۹].

چه در امپراتوری عثمانی و چه در آسیای مرکزی پس از تیموریان، ترکی ادبی در سده شانزدهم و هفدهم به‌گونه قابل توجهی گسترش یافت. در طول سده شانزدهم، ادارات امپراتوری عثمانی به‌گونه پیوسته پارسی را با ترکی برای همه اشکال اداری جایگزین کرد (به جز در استان‌های عربی که عربی در آن‌جا حفظ شد) [۱۶۰]. با این حال، عثمانی‌ها به صدور اسناد به زبان پارسی ادامه دادند – برای مثال، زمانی که سلیم اول (۱۵۱۲-۲۰) فرمانی به زبان پارسی برای شهروندان بورسا صادر کرد – و بنابراین احتمالا تا زمان سلطنت سلیمان (۱۵۲۰-۶۶) بود که عثمانی‌ها به‌جز مکاتبات دیپلوماتیک، ترکی را کاملا جایگزین پارسی اداری کردند [۱۶۱]. با این حال، در آسیای مرکزی، اگر چه محمد شیبانی خان (سلطنت ۱۵۰۰-۱۵۱۰) و جانشینان او برنامه گسترده‌ی از ترجمه‌ها از پارسی به ترکی چغتایی را حمایت کردند، اما پارسی در زمان سلسله شیبانیان زبان اصلی بوروکراتیک باقی ماند. این زبان همچنین زبان اصلی ادبی و اداری در امپراتوری صفوی باقی ماند، با آنکه ادبیات ترکی نیز در دربار صفوی نوشته و حمایت می‌شد، به ویژه توسط بنیانگذار آن، شاه اسماعیل (سلطنت ۱۵۰۱-۲۴) [۱۶۲]. با این حال، از سده شانزدهم به بعد، از طریق زمامداری صفویان، شیبانیان و مغول‌ها، پارسی زبان برجسته قدرت دولتی در منطقه وسیعی بود که ایران را به آسیای مرکزی و هند وصل می‌کرد.

تسخیر پادشاهی‌های گرجی کارتلی و کاخیتی توسط صفویان و منطقه ارمنی ایروان در دهه ۱۵۰۰ نیز باعث تعمیق نفوذ پارسی بوروکراتیک و به نوبه خود ادبی در قفقاز شد. ضرابخانه‌های صفوی صادرکننده سکه‌های پارسی در تفلیس و ایروان گردید، در حالی‌که تقریبا دو سده در ایروان و سه سده در کارتلی و کاخیتی احکام (فرمان) و سایر اسناد رسمی به زبان پارسی یا ترکیبی از پارسی و ارمنی یا گرجی صادر می‌شد [شکل ۶ دیده شود] [۱۶۳]. برخی از این احکام به حقوق پدرسالاری کاتولیکوس ارمنی و حقوق مالکیت

صومعه‌های گرجستان مربوط می‌شد. وضعیت امپراتوری پارسی به این معنا بود که شاعران مختلف گرجی و ارمنی به اقتباس از نقوش پارسی یا سرودن شعر به پارسی در کنار زبان مادری خود ادامه می‌دادند. در بخش اعظم سده شانزدهم، مشغله اصلی شاعران گرجی ترجمه نیمه اول «شاهنامه» به شعر گرجی به شکلی معروف به «رستمیانی» (داستان رستم) بود، مانند راهب خیوی، سوگراتیسدزه ساباشویلی (۱۵۳۰) و پرسادان گورجیجانیدزه (۱۶۱۰) حدود یک سده بعد [۱۶۴]. به غیر از فردوسی و نظامی گنجه، الگوی مهم دیگر شعر پارسی در این سده‌ها، غول ادبی تیموری، جامی بود. مشهورترین ناقل جامی به گرجی، پادشاه تیموراز اول (سلطنت ۱۶۰۵-۱۶، ۱۶۲۵-۴۸) از کرتلی و کاخیتی بود، یک تبعه شورشی سابق صفوی که به عنوان گروگان سیاسی در دربار شاه عباس بزرگ شده بود [۱۶۵]. تیموراز در ایجاد فرهنگ رقیب درباری خود، پیش از پایان روزهای خود در زندان صفوی، نسخه‌های جامی از داستان‌های لیلی و مجنون (زیر عنوان «لیلمجنونیانی») و یوسف و زلیخا (زیر عنوان «یوسبزیلیخیانی») را اقتباس کرد [۱۶۶]. با این حال، به قول دونالد ریفیلد، تیموراز «زبان دشمنانش را بخش لاینفک زبان خود ساخت» [۱۶۷]. پس، اشتراک ذایقه پارسی‌گرایی از طریق چنین جهان‌شهری درباری ادبی، پادزهر خودکار برای تضاد و درگیری نبود.





شکل ۶. مرز عیسوی امپراتوری صفوی: کتیبه سه زبانه در پارسی، گرجی و ارمنی، کلیسای ترسا (۱۵۹۳-۹۵)، گریمی، گرجستان

شاه واختانگ ششم (سلطنت ۱۷۱۶-۲۴)، جانشین تیموراز به عنوان حاکم کارتلی و مقاوم صفویان نیز شعر خود را با استعاره‌ها و نمادهای پارسی آغشته می‌کرد، در حالی‌که جانشین او، تیموراز دوم (سلطنت ۱۷۳۲-۴۴ در کاخیتی ، ۱۷۴۴-۶۲ در کارتلی) داستان سندباد را (زیر عنوان «تیمساریانی») از پارسی ترجمه کرد [۱۶۸]. ضرب سکه آن‌ها نیز با دو خط گرجی و پارسی بود. این نیز دوران شاعر مشهور درباری هاروتون سیاتیان، معروف به سیات نوا (پارسی: «سید نوا»، استاد آواز، ۱۷۱۲-۹۵)، یک ارمنی‌الاصل بود که اشعاری به زبان‌های ارمنی، گرجی، آذری، ترکی و پارسی می‌سرود و به دلیل امتناع از ارتداد توسط قاجار شاه متجاوز ایران، آقا محمد خان، به قتل رسید [۱۶۹]. اما حتی اگر سرودهای گرجی سیات نوا مملو از کلمات و عبارات پارسی بود، پس از مرگ او، با فتح جنوب قفقاز توسط روس‌ها در افق، پارسی به زودی جای خود را به زبان ادبی و فکری امپراتوری جدید بین-قومی روسی داد. با افتتاح ضرابخانه تفلیس در سال ۱۸۰۴ پس از اشغال روسیه در سال ۱۸۰۱، استفاده از زبان پارسی نیز از سکه‌های منطقه ناپدید شد.

شاعران ارمنی نیز در دوران صفویه به گنجاندن عناصر پارسی در ادبیات خود ادامه دادند. در سال ۱۶۰۶، شاه عباس بیش از ۱۵۰ هزار ارمنی را از شهر قدیمی جلفای نخجوان به حومه جلفای نو در پایتخت خود در اصفهان تبعید کرد [۱۷۰] و بین اواخر سده هفدهم و دهه ۱۷۸۰، شاعران ارمنی که شعر شفاهی می‌سرودند (به ویژه ژانرهای «دوبیتی» و «داستان») در هر دو زبان پارسی و لهجه نو جولفانی ارمنی خود که مملو از واژگان پارسی است [۱۷۱]. همین گونه در مورد گرجی‌ها که وقتی به زبان ارمنی می‌نوشتند، تنها ترکیب گزینشی از عناصر پارسی‌گرا با استفاده از نقوش و استعاره‌ها به جای خط داشت. با این حال، تا اواخر سده هجدهم، پتروس لاپانچی (درگذشت ۱۷۸۴) به استفاده از تصاویر گل رُز/گلاب و بلبل ادامه داد [۱۷۲]. با این حال، در دوره صفویه، تاثیر زبان پارسی بر کل ادبیات ارمنی کمتر از تاثیر آن بر زبان گرجی بود. اشغال شرق اناتولی توسط عثمانی‌ها (شامل بیشتر منطقه تاریخی ارمنی واسپوراکان) در چالدیران در

سال ۱۵۱۴ و نیمه غربی قفقاز در سال ۱۶۳۹، ترکی امپراتوری (و متعاقبا زبان‌های اروپایی) را به وزنه‌ی مهم برای پارسی در زندگی مردم ارامنه زیر سلطه عثمانی تبدیل کرد [۱۷۳]. زمانی که نویسندگان ارمنی غربی نقوش پارسی را پذیرفتند، احتمال بیشتری وجود داشت که از طریق نویسندگان ترک عثمانی هدایت شوند و به قدرت در حال افزایش زبان‌های پارسی‌گرای خود اشاره کنند.

در هند مغولی، در شرق قلمرو امپراتوری عثمانی و صفوی بود که پارسی در سده شانزدهم و هفدهم بیشترین پیشرفت را داشت. چرخش پارسی‌سازی مغول‌ها به‌ویژه پس از بازگشت به دهلی که در سال ۱۵۵۶ از تبعید صفوی امپراتور همایون (سلطنت ۱۵۳۰-۴۰، ۵۶-۱۵۵۵) رخ داد، گروهی از هنرمندان و نویسندگان دربار صفوی در قزوین را به هند آورد. برای تاثیر گسترده‌تر پارسی فراتر از دربار امپراتوری مغول در دهلی، لاهور و آگره، مرزهای اجتماعی پارسی با معرفی معیارهای پرسوگرافیک بسیاری از منشی‌های هندو گسترش یافت. نه در ادارات مرکزی مغول، بلکه از طریق بوروکراسی منطقه‌ی بود که دانش پارسی به بیشترین شمار مردم فرصت شغلی داد. به نظر می‌رسد که سیستم‌های اداری که مغول‌ها از اسلاف لودی افغان و دکنی خود در هند به ارث بردند، کاتبان هندو را با استفاده از زبان‌های محلی مانند هندی و مراتی در سطح مدیریت محلی به کار گرفتند و گاهی پارسی را به خط دواناگاری رونویسی می‌کردند [۱۷۴]. با این حال، با وجود وابستگی نزدیک فرمانروایان اولیه مغول و نخبگان مهاجر به ترکی چغتایی، دارالانشای امپراتوری به‌گونه فزاینده استفاده از پارسی را ترویج کرد. در سال ۱۵۸۲، امپراتور اکبر (۱۶۰۵-۱۵۵۶) پارسی را زبان رسمی بوروکراسی مغول اعلام کرد و دامنه آن را حتی به سطوح محلی اداری که قبلا به زبان عامیانه انجام می‌شد، گسترش داد [۱۷۵].

این تقاضای فزاینده دولت-محور برای مهارت در سواد پارسی و به ویژه برای تسلط بر اشکال معرفتی، انگیزه‌ی برای هندوهای بیشتری برای یادگیری پارسی در جستجوی کار

در خدمات ملکی بود. با تکرار اهمیت منشیان دربار در خلق اولین آثار نثر پارسی در دوره سامانیان، شش سده بعد، امپراتوری بزرگ مغول تنها اهمیت بوروکراسی را به عنوان مسیر سواد پارسی افزایش داد. نخبگان امپراتوری در ایران صفوی شماری پزشک‌های یهودی پارسی داشتند، اما آن‌ها بسیار کمتر از هندوهای متعددی (عمدتا از طبقات کیاستا و ختری) بودند که سواد پارسی را از طریق الزامات بوروکراسی مغول به دست آوردند. اگر چه این پاداش‌های اشتغال منظم بود که هندوها را به یادگیری پارسی جذب کرد، اما چیزی که در واقع آن‌ها را قادر به انجام این کار کرد، گشایش آموزش مدرسه از طریق یکی از احکام دیگر اکبر بود [۱۷۶]. در زمان سلطنت جهانگیر (سلطنت ۱۶۰۵-۲۷)، شمار کاتبان هندو («محرّر») و «منشی»ها باعث آن شد که هرکاران داس ملتان راهنمای نامه‌نگاری خود «انشای هرکاران» را بنویسد که به‌گونه گسترده مورد تقلید قرار گرفت [۱۷۷]. در طی یک نسل، سایر منشی‌های هندو به نوشتن آثار ادبی و اداری پارسی پرداختند. مشهورترین آن‌ها چندربان برهمن (درگذشت ۱۶۶۲)، نویسنده لاهوری «چهار چمن» و چندین اثر دیگر بود [۱۷۸]. این شاعران هندوی پارسی به جای ناپدید شدن با عقب‌نشینی حاکمیت مغول، به شکوفایی خود در سده هجدهم و حتی نزدهم به ویژه در ایالت جانشین آواد ادامه دادند [۱۷۹].

ستیفانو پیلو محاسبه کرده است که بین سال‌های ۱۷۶۰ تا ۱۸۱۹، ۳۰ درصد از شاعرانی که در پایتخت آواد، لکنهو به پارسی می‌نوشتند، هندو بوده‌اند [۱۸۰]. با این حال، همانگونه که در ترجمه جزئی «باگاواتا پورانا» به پارسی دیده می‌شود که در دهه ۱۷۳۰ در دهلی توسط منشی امانت راعی (درگذشت پس از ۱۷۵۰)، یکی از پیروان وایسناوا شاعر متافیزیکی عبدالقادر بیدل (درگذشت ۱۷۲۰)، این یک خیابان «پارسی‌گرای» یک‌طرفه نبود [۱۸۱]، اگر چه جهت غالب آشکارا همان چیزی بود که پیلو آن را «گرویدن ادبی به اسلام» نامیده است [۱۸۲]. زیرا در حالی‌که منشی‌ها و شاعران هندو را می‌شناسیم که از طریق آشنا شدن با متون اسلامی به زبان پارسی به اسلام گرویدند (مانند پنجابی ختری دیوالی سنگه که حسن قتیل شد)، هنوز از مسلمانانی نمی‌دانیم که در نتیجه خواندن

ترجمه‌های پارسی متن‌های مقدس هندو/مرتد شدند [۱۸۳]. البته در بیشتر زمینه‌های زیر حکومت مسلمانان، محدودیت‌های قانونی و اجتماعی برای ارتداد وجود داشت که در قتل وحشیانه برادرش اورنگ زیب (سلطنت ۱۶۵۸-۱۷۰۷) وارث مغول دارا شکوه (درگذشت ۱۶۵۹) آشکار شد که از تعامل مذهبی با عرفای هندو حمایت می‌کرد.

همانند قفقاز، پرسوگرافیا در جنوب آسیا حتی در بحبوحه درگیری بین گروه‌های مذهبی شکوفا شد. بنابراین، چه به انگیزه‌های سیاسی یا مذهبی، آزار و شکنجه‌ی مغول‌ها از گوروهای سیکه، مانع پذیرش زبان رسمی امپراتوری مغول توسط پیروان سیکه نشد. همان‌گونه که مذهب سیکه به تدریج از طریق آموزه‌های ۱۰ گورو زیر حکومت لودی افغان و مغول ظهور کرد، ابیات پارسی نه تنها به کتاب مقدس سیکه‌ها راه یافت، بلکه یک ادبیات مذهبی فرعی سیکه نیز به پارسی سروده شد [۱۸۴]. آخرین گوروی سیکه، گوبیند سنگه (۱۶۶۶-۱۷۰۸)، «ظفرنامه» خود را به امپراتور اورنگ زیب (که جانشینش او را ترور کرد) به زبان بین-قومی امپراتوری نوشت، در حالی‌که پارسی نیز زبان «راحت نامه» و «بندگی نامه» شاگرد مورد علاقه گوبیند سینگه، بهای نند لال (۱۶۳۳-۱۷۱۳) متولد غزنی بود. بنابراین، به رسمیت شناختن تضاد به معنای رد کامل دیدگاه پیلو در مورد پارسی به عنوان «زبان بین-قومی» امپراتوری مغول نیست، بلکه به این معناست که این امر به‌گونه خودکار به جامعه‌گرایی اجتماعی-سیاسی گسترده‌تر منجر نشد [۱۸۵].

مرز اجتماعی مهم دیگری که ادب پارسی در سده‌های شانزدهم و هفدهم به‌گونه فزاینده از آن عبور کرد مرز جنسیت بود، زیرا شمار فزاینده زنان نخبه خواندن پارسی را آموختند و در برخی موارد به آن زبان آثاری نوشتند [۱۸۶]. در این‌جا، دربار و خانواده‌های نخبگان امپراتوری، به جای بوروکراسی، مهم بودند. سنت‌های فرهنگی تیموریان از موقعیت و تحصیلات بالای زنانه در هند جلوه‌های جدیدی یافت که معروف‌ترین آن‌ها شاهزاده خانم گلبدن (حدود ۱۵۲۳-۱۶۰۵) و جهان آرا (۱۶۱۴-۸۱) بود. دربار شاهنشاهی مغولان و صفویان نیز به‌گونه فزاینده سایر گروه‌ها را در معرض دید پارسی

قرار دادند، به‌ویژه نمایندگان برجسته «قبایل» که سرزمین‌های مرزی کوهستان‌های را اشغال کرده بودند که دولت‌های مغول و صفوی در جستجوی کنترول نزدیک‌تر آن‌ها از پیشینیان خود بودند. نمونه‌های کردها و افغان‌ها نشان می‌دهد که چگونه دو قوم با زبان‌های خود – کورمانجو و پشتو – زبان و ژانر واقعه‌نگاری پارسی (تاریخ) را که در دربار شاهنشاهی برای نوشتن اولین تاریخ‌های‌شان مورد علاقه بود، انتخاب کردند. این امر در مورد «شرف‌نامه» شرف‌الدین بیتلیسی (درگذشت ۱۵۹۹) که در گذشته تحت‌الحمایه کردهای عثمانی و صفوی بود و «تاریخ خان جهانی» خان جهان لودی (درگذشت ۱۶۳۱) یک درباری افغان و همدم جهانگیر امپراتور مغول روی داد [۱۸۷]. حتی زمانی که نخبگان قبایل پشتون شروع به حمایت از متون به پشتو کردند، چون خودشان قادر به نوشتن نبودند، مجبور شدند از منشی‌های غیرپشتون استفاده کنند که فقط سواد پارسی داشتند، به این ترتیب پارسی نقش زیادی در شکل‌گیری و تحول پشتوی نوشتاری داشت [۱۸۸].

زرتشتیان «پارسی» گجرات با چرخش از کوه به حاشیه‌های بحری این امپراتوری‌ها، مطالعه موردی آشکار دیگری از گسترش اجتماعی مغول در پارسی را تشکیل می‌دهند. نوادگان مهاجران زرتشتی از فلات ایران پس از اقامت در هند برای سده‌ها به گجراتی تکلم کردند و پارسی میانه (پهلوی) را فقط به عنوان یک زبان عبادی حفظ کردند. با این حال، در پی اشغال گجرات توسط اکبر بین سال‌های ۱۵۷۲ تا ۱۵۸۴، اعضای کاهنان زرتشتی باسواد، پارسی نو را آموختند تا با نخبگان فاتح تعامل کنند. بازتاب آثاری چون «شرف نامه» و «تاریخ خان جهانی» و «قصه سنجان» که در سال ۱۵۹۹ توسط بهمن کیقباد، کشیش ناوساری نوشته شد، از معیارهای فرهنگ ادبی امپراتوری برای روایت داستان جامعه خود استفاده کردند [۱۸۹]. اثر بعدی زرتشتیان «دبستان مذاهب» که در سال ۱۶۵۵ احتمالا توسط میر ذوالفقار اردستانی نوشته شده است، زرتشتیان حاشیه ساحلی مغول را از طریق قوم‌نگاری ادیان مختلف امپراتوری که زرتشتی خود را از دریچه فلسفه صوفی «اشراقی» تفسیر می‌کردند، بیشتر به معیارهای امپراتوری کشاند [۱۹۰].

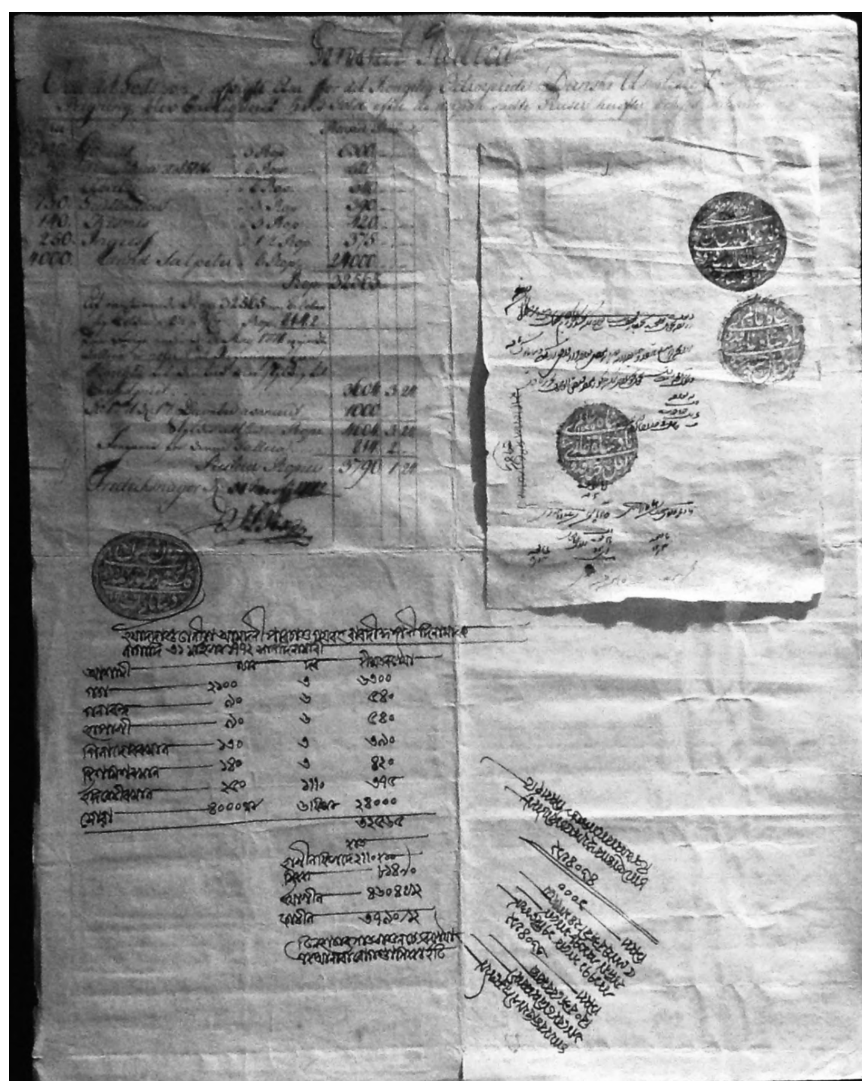
آن‌گونه که قبلا ذکر شد، دور از گجرات مغول، متون پارسی در پیدایش ادبیات درباری و مذهبی مسلمانان به زبان مالایی در طول سده شانزدهم و هفدهم نیز تاثیر داشتند. این امر از طریق ایفای نقش معلمان دینی دوره‌گرد، حمزه فنسوری (درگذشت ۱۵۲۷ یا ۱۵۹۰) و نورالدین رانیری (درگذشت ۱۶۵۸) رخ داد. فنسوری که در آسیای جنوب شرقی به دنیا آمد، قبل از بازگشت به مکه، بغداد و حتی فلسطین به غرب سفر کرد تا به آموزش عقاید صوفیانه در منطقه خود بپردازد. این سفرنامه به‌گونه خودکار حاکی از حرکت جغرافیایی پیچیده‌تری نسبت به انتقال ساده ایده‌های پارسی از مرکز به پیرامون است [۱۹۱].

در بازگشت به آسیای جنوب شرقی، از نوشته‌های شعری و اعتقادی بعدی فنسوری به زبان مالایی می‌توان دید که او اصطلاحات کلیدی مختلفی را از فرهنگ‌های اصلی صوفیانه عربی و پارسی وام گرفته است [۱۹۲]. اما هر چند فنسوری در چندین اثر مالایی خود گزیده‌ی از آثار پارسی نویسندگانی چون غزالی، عطار و سعدی و هم از «لوایح» عبدالرحمن جامی (که قبلا در حال ارایه به چینی دیدیم) اقتباس کرده است. فنسوری احتمالا بیشتر در عربی تمرین می‌کرد تا پارسی، زیرا ترجمه‌های او بر اساس قواعد عروضی عربی و مملو از واژگان عربی بود [۱۹۳]. صلاحیت او در پارسی نامشخص است. بین پنجاه تا صد سال پس از مرگ فنسوری، نورالدین رانیری از بندر گجراتی راندر به دربار آچه در سوماترا مهاجرت کرد و در آن‌جا به مقام تاثیرگذار «شیخ‌الاسلام» دست یافت و در حدود سال ۱۶۳۸ «بوستان السلاطین» خود را تصنیف کرد، یک اثر دایره‌المعارفی به زبان مالایی که به نظر می‌رسد حتی بیشتر از نوشته‌های پیشین فنسوری در مورد منابع عربی به جای منابع پارسی به تصویر کشیده شده است [۱۹۴]. آن‌گونه که پال ورمسر به اختصار این موضوع را بیان کرده است، «زمانی که فرهنگ و ادبیات پارسی در اوج شهرت بین‌المللی خود بود، اغلب در جهان مالایی از طریق فیلتر عربی به آن دسترسی پیدا می‌کرد» [۱۹۵]. حتی اگر فنسوری و رانیری بخش‌های از آثار پارسی را به مالایی ترجمه می‌کردند، آن‌ها متون پارسی تولید نکردند که واقعا آسیای جنوب شرقی را به پرسوگرافیای اوراسیا وصل کند.

با توجه به نقل و انتقالات تجاری و نه مذهبی در سراسر بحر هند، در حالی‌که بقایای ضعیف سوابق بازرگانان تصویر را مبهم می‌کند، به نظر می‌رسد که گروه‌های بازرگان غیرمسلمان از زبان‌های خود مانند گجراتی و ارمنی جولفان به جای پارسی استفاده می‌کردند، مگر احتمالا به جز معاملات با بازرگانانی که فقط پارسی می‌خواندند. بر اساس مجموعه کوچک اما قابل توجه از اسناد بازرگانی بازمانده به زبان عربی و پارسی، موردی برای وجود «ساختارهای معرفتی» تجاری معیاری مطرح شده است، گر چه بحث در این‌جا صریحا بر اهمیت خط عربی بوده است، به جای زبان خاصی، اعم از عربی یا پارسی [۱۹۶]. می‌توان استدلال متقابلی داشت که بسیاری از این اسناد تجاری در درجات مختلف پارسیگرا بودند: اسناد تجاری ارمنی از جلفای نو مملو از واژگان پارسی بود که در نامه‌های اونداتجی (۱۷۲۹-۳۷)، مکاتبات تامیل مربوط به تاجر چتیار، نیکولاس اونداتجی نیز رخنه کرده است [۱۹۷].

با آن هم، در حالی‌که جوامع بازرگان غیرمسلمان واژگان فنی و وام‌ها با کاربران پارسی را به اشتراک می‌گذاشتند، به نظر می‌رسد معاملات تجاری آن‌ها به خط و زبان خودشان نوشته شده است. زمانی که پارسی برای تجارت بحر هند اهمیت داشت، عمدتا به عنوان یک زبان دیپلوماتیک بود، نه یک زبان تجاری، چنانکه تعداد انگشت شماری از اسناد پارسی باقیمانده از آسیای جنوب شرقی، شامل نامه‌ی به پادشاه پرتگال که در مالاکا در سال ۱۵۱۹ تهیه شده است، نشان می‌دهد. دو نامه نوشته شده در آچه در زمان سلطان علاالدین احمد سیاح (سلطنت ۱۷۲۵-۳۵)؛ و نامه دیپلوماتیک دیگری که در سال ۱۸۶۹ توسط حاکم برما، شاه میندون (۱۸۵۳-۷۸) به استانبول عثمانی فرستاده شده است [۱۹۸]. فقط تحقیقات بیشتر به ما اجازه می‌دهد تا با اطمینان در مورد این ابعاد تجاری و بحری پرسوگرافیا صحبت کنیم، اما کشف چنین اسناد دیپلوماتیک به‌گونه قابل‌توجهی نشان‌دهنده دانش بیشتری از پارسی در مناطق آسیای جنوب شرقی است، نسبت به آن‌چه قبلا شناخته شده بود.

ظهور شرکت انگلیسی هند شرقی (۱۶۰۰-۱۸۵۸)، شرکت هلندی هند شرقی متحد (۱۶۰۲-۱۷۹۹)، دانمارکی هند شرقی (۱۶۱۶-۵۰، ۱۶۷۰-۱۷۲۹) و شرکت فرانسوی تجارت هند شرقی (۱۶۶۴-۱۷۹۴) مرزهای جغرافیایی مکاتبات پارسی را بیشتر گسترش داد. در برخی از این موارد، یک سند واحد ممکن است پارسی را در کنار دانمارکی و بنگالی نشان دهد [شکل ۷ دیده شود]. بنابراین، بین سده شانزدهم و هجدهم، تجارت و دیپلوماسی با دولت‌های اروپایی و شرکت‌های تجاری آن‌ها نیز به گسترش مکاتبات رسمی پارسی در شرق به پادشاهی‌های برما، تایلندی پیگو و سیام و از غرب به اروپا منجر شد [۱۹۹].



شکل ۷. زبان مختلط بازرگانان: سند تجاری سه زبانه شرکت دنمارکی هند شرقی به پارسی، بنگالی و دنمارکی.

به همین ترتیب، تجارت ایران با سیام منجر به اسکان بازرگانان ایرانی و هندی در شهر ناو (شهر قایق‌ها) شد، آن‌گونه که پایتخت سیام در پارسی آیوتایا نامیده می‌شد. این شهر، مردم و کالاهای آن در «سفینه سلیمان»، گزارش رسمی محمد ربیع بن محمد ابراهیم، اسناد سفارت که در سال ۱۶۵۸ توسط شاه سلیمان صفوی (سلطنت ۱۶۶۶-۹۴) به فرمانروای سیام نارای (سلطنت ۱۶۵۶-۸۸) فرستاده شده است، شرح داده شده است [۲۰۰]. تعامل فزاینده اروپا با صفویان و سپس مغولان حجم فزاینده‌ی از اسناد دیپلوماتیک مبتنی بر پارسی را تولید کرد که از جمهوری ونیز و امپراتوری پرتگال شروع شد و متعاقبا شامل فرانسه و انگلیس گردید (در حالی‌که روسیه روابط دیپلوماتیک خود را با خانات آسیای مرکزی توسعه می‌داد) [۲۰۱].

در مرحله اولیه، این شامل استخدام انواع واسطه‌های غیرمسلمان پارسیگرا، به‌ویژه ارمنی‌ها بود که تا سده هجدهم از پارسی برای ارتباط بین شرکت انگلیسی هند شرقی در بنگال و سلسله بودایی کونبانگ در برما استفاده می‌کردند [۲۰۲]. اما در درازمدت، نتیجه‌ی آن تولید آثار لغت‌شناسی جدید با هدف آموزش پارسی و شکل‌های رساله‌ی آن به اروپایی‌ها یعنی پرورش کادر کوچکی از مترجمان اروپایی آموزش‌دیده به پارسی بود که تا حدودی وارثان (و رقبای) منشی‌های قبلی پرسوگرافیک در نیمه شرقی اوراسیا بودند. یکی از اثرات جانبی این محور فکری جدید، ایجاد شبکه‌های فکری از حدود سال ۱۷۷۰ بود که در آن، روشنفکران پارسی‌نویس در هند و تا حدودی ایران به ترجمه و تحولات اخیر در «علوم اروپایی» (علوم فرنگی) واکنش نشان دادند [۲۰۳]. با این حال، تا آن‌جا که قدرت اصلی مورد توجه اروپا – امپراتوری عثمانی – مکاتبات دیپلوماتیک خود را با اروپا به زبان ترکی انجام می‌داد، نباید زیاده‌گویی کرد که باعث ایجاد کادری از واسطه‌های زبانی اروپایی بیشتر «عثمانی‌گرا» شدند، تا پارسی‌گرا [۲۰۴].

بنابراین، حتی در اوج استفاده از پارسی، اقبال پارسی نوشتاری با شرایط اقتصادی و الگوهای متغیر منطقه‌ی عملکرد دیپلوماتیک، حمایت نخبگان و سیاست اداری مشخص

می‌شد. این امر از اواسط سده هجدهم بیشتر نمایان شد، زیرا فروپاشی قدرت مغول و صفوی، حمایت دربار و اعمال ادارات را به سوی یک سری زبان‌های جایگزین منحرف کرد. در مناطق مختلف، این امر زبان اردو را در ایالت جانشین آواد ترویج کرد؛ پشتو به‌گونه کوتاه توسط نخبگان جدید امپراتوری درانی تبلیغ شد که از لحاظ قومی افغان بودند و مراتی با خط مودی از پیشوا دفتر، ادارات مراته که مقامات آن ژانر تاریخ‌نگاری مراتی «باخار» (نام گرفته‌شده از اخبار پارسی، «گزارش خبری») را ایجاد کردند [۲۰۵]. در آسیای مرکزی، حالا چغتایی به‌گونه مشابه زمینه‌های بوروکراتیک و ادبی به دست آورده بود، اگر چه آثار پارسی هنوز در مراکز منطقه‌ی مانند بخارا و کاشغر خوانده و گاهی نوشته می‌شد که دومی در دهه ۱۷۶۰ تحت کنترل چینی قینگ قرار گرفت. دوران امپراتوری‌های صفوی و مغولی که به شدت از پارسی حمایت می‌کردند، اکنون به پایان رسیده بود. دولت‌های جانشین و امپراتوری‌های جدیدی که جایگزین آن‌ها شدند، سیاست‌های خود را در رابطه به پارسی و کارکنان گسترده و روزافزون متنوع آن توسعه می‌دادند.

قسمت پنجم

ظهور زبان‌های امپراتوری و ملی (۱۸۰۰-۱۹۳۰)

اگر چه گسترش پیشین بوروکراسی ترکی در دوران عثمانی و حمایت محدودتر از ادبیات چغتایی تحت تیموریان و جانشینان آن‌ها در آسیای مرکزی، زبان ترکی را وارد برخی از قلمروهای زبان پارسی کرد، اما در مورد عروج یک زبان بومی در سده هجدهم که توسط برت فراگنر و دیگران مشاهده شد، نباید اغراق کرد. حتی در اوایل سده نزدهم، خانواده‌ها، گروه‌های حرفه‌ی و موسسات زیادی در پارسی سرمایه‌گذاری کردند تا قدرت آن به سرعت از بین برود. در ایران، بنیانگذاران سلسله جدید قاجار در دهه ۱۷۸۰، با وجود سرودن شعر ترکی، جایگاه پارسی را حفظ کردند.

در این زمان، فشار به سمت جنوب توسط امپراتوری مغول این زبان را در اعماق هند جاسازی کرده بود، جایی که در کشورهای جانشینی مانند حیدرآباد و ارکوت همچنان اهمیت داشت [۲۰۶]. صرفنظر از معاشقه‌های [منسوب به]* احمدشاه درانی در مورد ایجاد بوروکراسی پشتو-محور، زمانی که پایتخت در سال ۱۷۷۲ از قندهار به کابل منتقل شد، افغانستان درانی و پسادرانی، پارسی را به عنوان زبان ادارات و زبان اصلی دربار حفظ کردند [۲۰۷]. یکی از دلایل کلیدی، نفوذ و مجموعه مهارت‌های کهن‌تر، بوروکرات‌های حرفه‌ی مانند محمد تقی خان (درگذشت ۱۷۵۶) شیرازی بود که توسط احمدشاه درانی برای نظارت بر اداره کوتاه‌مدت شاهنشاهی او از ایران آورده شدند [۲۰۸].

---

* در مورد اشعار «پشتو» منسوب به احمدشاه درانی هیچ سند و مدرکی وجود ندارد (یا من تاکنون ندیده‌ام) و مشابه «پته خزانه» است. زیرا احمدخان در ملتان تولد شد، در هرات (مهد زبان و فرهنگ پارسی) بزرگ شد و تا زمان به قدرت رسیدنش در خدمت نادر افشار بود. او را «شاه انتخابی» «افغانستان» در یک «لویه جرگه» تاریخی نیز می‌دانند! در حالی‌که در تاریخ «احمدشاهی» به قلم منشی خودش، نه واژه «افغانستان» وجود دارد و نه سخنی از «لویه جرگه» و «انتخابات» است (بر بنیاد پژوهش‌های جدید، حتی منشای افغانی درانی‌ها زیر سوال رفته است) (لعل زاد)!

حتی زمانی که استان‌های قدیمی درانی مانند پنجاب و کشمیر در اوایل سده نزدهم به ترتیب تحت سلطه سیکه‌ها و هندوها قرار گرفتند، پارسی زبان مهمی برای کاتبان و ادبای دربار سیکه و دوغرا باقی ماند [۲۰۹]. تا اواخر سال ۱۸۴۹، وقتی کمپنی هند شرقی پنجاب را فتح کرد، منشی‌های مستقر در لاهور که به امپراتوری سیکه خدمت کرده بودند، فقط می‌توانستند به پارسی بنویسند، نه به خط گورموکی پنجابی که در اختیار آموزگاران مذهبی سیکه بود.

به همین ترتیب، زمانی که امپراتوری در حال گسترش روسیه، استان‌های قفقاز را از قاجارها در طول جنگ‌های روسیه و ایران در اوایل سده نزدهم ضمیمه کرد، پارسی هنوز یک زبان بوروکراتیک مهم در منطقه‌ی بود که رقبای گفتاری و نوشتاری متعددی داشت [۲۱۰]. با برگشت به آسیای مرکزی، در خانات خیوه، با وجود این واقعیت که اکثریت قریب به اتفاق مردم به زبان‌های ترکی صحبت می‌کردند، پارسی تا سال ۱۸۵۷، زمانی که سلسله قونغرات جایگزین آن را با چغتایی اجباری کرد، به عنوان زبان اداری باقی ماند [۲۱۱]. در همین حال، در خانات قوقند، گر چه فرهنگ گسترده‌تر خانات دوزبانه بود، اما بعدها هنوز پارسی در ادارات آن حاکم بود [۲۱۲]. آثار ادبی جدید پارسی نیز در سده نزدهم قوقند مورد حمایت قرار گرفتند و پارسی تا پایان سلطنت خانات در سال ۱۹۲۰ زبان بوروکراسی غالب سلسله منغیت در بخارا باقی ماند. فراتر از قلمرو دولت، ادامه متون مخفی/سری حتی تا زمان شوروی‌سازی آسیای مرکزی به پارسی، نشانه تداوم فکری مبتنی بر پارسی در طول دوره‌ی است که معمولا زیر سلطه «جدید»های نوگرا و تحت تاثیر روسیه به ترکی تاتاری می‌نوشتند [۲۱۳]. حتی در منطقه ولگا-اورال زیر حاکمیت روسیه و سایبریا و هم ترکستان شرقی زیر حاکمیت چین، شمار کمی از صوفیان و دانشمندان تا اوایل سده بیستم به خواندن، نه لزوما نوشتن، آثار پارسی ادامه دادند [۲۱۴]. از آن‌جا که مراکز قدیمی مانند بخارا پیوندهای خود را با آموزش پارسی حفظ کردند، در برخی موارد پارسی پیوندهای فکری جدیدی پیدا کرد، مانند اواخر رنسانس یهودی-پارسی

در بخارا زیر حاکمیت روسیه از طریق ارتباط مجدد با سایر یهودان امپراتوری تزاری [۲۱۵].

با این حال، امپراتوری‌های جدید غیراسلامی که در جغرافیای قدیمی پرسوگرافیا در حال گسترش بودند، علاقه‌ی به پارسی به‌عنوان زبان درباری، ادبی یا مذهبی نداشتند. دغدغه‌های زبانی آن‌ها در درجه اول جنبه عملی و اداری داشت. به جز در هند، که ایالت‌های پس از مغولش بوروکراسی پارسی را حمایت می‌کردند، این امر در نهایت – اگر چه کمتر فوری و کامل‌تر از آن چیزی که قبلا تصور می‌شد – باعث تضعیف زبان قدیمی بین-قومی به نفع زبان‌های محلی نوشتاری و زبان‌های جدید امپراتوری، به‌ویژه انگلیسی و روسی شد. در مواجهه با این وضعیت، امپراتوری‌های جدید اوراسیا در اواخر سده هجدهم و نزدهم – برتانیه، روسیه و چین – در درجات مختلف مجبور شدند خود را با وضعیت موجود ادبی وفق دهند. این‌ها سیاست‌های عمل‌گرایانه بود. به جز زمانی که از نظر سیاسی تعامل با فرهنگ نخبگان بومی مصلحت به نظر می‌رسید، طبقه حاکم جدید امپراتوری مانند ترکان فاتح دوره قبل پارسیگرا نمی‌شدند. آن‌ها با وضعیت زبان – به ویژه با دسترسی به واسطه‌های بوروکراتیک ادبی – آن‌گونه که پیدا کردند، برخورد نمودند. در نتیجه، روسیه امپراتوری مقامات و واسطه‌های خود را ملزم می‌کرد تا با زبان‌های ترکی و مغولی بسیار بیشتر از پارسی سروکار داشته باشند [۲۱۶]. پس از تسخیر قینگ آن‌چه را که آن‌ها "سرزمین‌های جدید" (سین کیانگ) ترکستان شرقی در دهه ۱۷۵۰ می‌نامیدند، پارسی توسط مقامات قینگ استفاده شد، زیرا مکاتبات دیپلوماتیک با مرزهای جدید چین با قوقند، بدخشان و پامیر و لاداخ افزایش یافت [۲۱۷]. اما در خود سین کیانگ که زیر حکومت چینی بود، در زمان فتوحات قینگ، ترکی نوشتاری در میان مردم محلی باسواد بسیار مهمتر از پارسی شد. ساکنان مسلمان سین کیانگ، چه برای حاکمان‌شان در پکن و چه برای هم‌دینان‌شان در بخارا و کازان، تا سال ۱۹۰۰، اکثرا به ترکی می‌نوشتند (که با برخی اصلاحات، به اویغور تغییر نام دادند) [۲۱۸].

پس از آن، تنها شرکت هند شرقی برتانیه بود که سرمایه‌گذاری‌های زیادی در پارسی کرد که تا اصلاحات اداری ۱۸۳۲-۳۷ زبان رسمی قانون و بوروکراسی شرکت باقی ماند [۲۱۹]. تا این زمان، استخدام منشی‌های هندو و مسلمان نه تنها برای اداره امپراتوری در حال گسترش شرکت، بلکه برای آموزش مقامات انگلیسی شایسته در امور اداری پارسی، یک ضرورت بود [۲۲۰]. برخی از این خادمان شرکت برتانیه که ده‌ها سال در هند اقامت داشتند، به پارسی شعر سرودند و نام (تخلص)های پارسی برگزیدند، از جمله کشیش بارتولومی «صبر» گاردنر و برخی از بازرگانان ارمنی که در کلکته و سایر شهرهای هند ساکن شده بودند [۲۲۱]. از این نظر، چنین اعضای کادر اداری و تجاری شرکت، مسیر فرهنگ‌سازی منشی‌های هندو طی سده‌های گذشته را دنبال کردند که به موجب آن، دستیابی به مجموعه‌ی از مهارت‌های عملی منجر به قرار گرفتن در معرض سلیقه‌های زیباشناختی جدید شد.

اما نتایج سیاست عمل‌گرایانه شرکت مبنی بر تداوم مناسب/راحت با شیوه‌های اداری مغول، با ایجاد مدرسه کلکته در سال ۱۷۸۱ و دانشکده فورت ویلیام در سال ۱۸۰۰ به‌عنوان مدارسی برای دبیران برتانیه، مسیرهای جدیدی را برای زبان پارسی ترسیم کرد [۲۲۲]. در نتیجه‌ی این سیاست‌های آموزشی، مرزهای جغرافیایی و اجتماعی پارسی از طریق آموزش زبان پارسی برای صدها دانش‌آموز انگلیسی در دانشکده‌های هند شرقی که در انگلستان در هیلی‌بری در سال ۱۸۰۶ و آدیس کومب در سال ۱۸۰۹ ایجاد شد، تا انگلستان گسترش یافت [۲۲۳]. تقاضا از سوی دانشکده‌ها، دانشجویان و دانشمندان شرکت هند شرقی، به نوبه خود منجر به آغاز چاپ پارسی در کلکته و لندن، همراه با اولین انتشارات به‌شمول آثار بوروکراتیک مانند راهنمای رساله‌ی «انشای هرکاران» دوره مغول توسط منشی هندو هرکاران داس و جانشینان اثر سر ویلیام جونز در سال ۱۷۷۱ «گرامر زبان پارسی» شد [۲۲۴].

آغاز چاپ پارسی در برتانیه مصادف با ضرب سکه‌های پارسی در آن‌جا بود که در سال ۱۷۸۶ مرزهای پارسی را به برمنگهم در منتهاالیه غرب اوراسیا رسانید، زمانی که پیشگام ماشین بخار ماتیو بولتون (۱۷۲۸-۱۸۰۹) با استفاده از ماشین‌آلات جدید در کارخانه ریخته‌گری سوهو به تولید سکه‌های هندی با کتیبه انگلیسی در روی سکه و کتیبه پارسی در پشت آن آغاز کرد [۲۲۵]. از نظر کمی، ضرب سکه به مراتب از چاپ، پیشی گرفت: تنها در چند دهه، ریخته گری سوهو بیش از ۲۲۰ میلیون سکه به خط پارسی برای شرکت هند شرقی صادر کرد [شکل ۸ دیده شود] [۲۲۶].



شکل ۸. ضرب سکه به زبان پارسی: سکه‌های کمپنی هند شرقی از کارخانه سوهو، برمنگهم، انگلستان

با این حال، در درازمدت، بیشترین پیامدها برای پارسی نوشتاری ناشی از چاپ بود تا فناوری ضرابخانه. انتشار چاپ به دنبال مرزهای امپریالیستی جدید قدرت روسیه و انگلیس بود، زیرا آن‌ها از سراسر آسیای مرکزی و جنوبی چرخیدند تا ایران و افغانستان را احاطه کنند [۲۲۷]. یکی از جهت‌های انتشار چاپ، از محور امپراتوری روسیه از سنت-پترزبورگ به کازان (جایی که متون ترکی و برخی از متون عربی توسط تاتارهای تحت حاکمیت روسیه از سال ۱۷۹۷ چاپ می‌شد) و از آن‌جا به تفلیس و تبریز بود که دومی در

فاصله کمی فراتر از مرز قلمرو جدید امپراتوری قفقاز با ایران قاجار بود، دنبال می‌شد [۲۲۸]. جهت دیگر شامل یک محور امپراتوری برتانیه از لندن به کلکته تا لکنهو (از آن‌جا به شمال هند به‌گونه کلی) و به بمبئی (از آن‌جا به جنوب هند و ایران) بود.

بنابراین، بین سال‌های ۱۸۱۷ و ۱۸۱۹، فناوری چاپ از دست اروپا خارج شد، زیرا اولین ماشین‌های چاپ به ترتیب از کلکته و سنت-پترزبورگ به لکنهو و تبریز رسیدند [۲۲۹]. اولین متن پارسی چاپ‌شده در تبریز، «جهاد نامه» (کتاب دفاع مقدس) یا مجموعه‌ی از فتواهای بود که جنگ علیه روسیه را به عنوان جهاد مشروعیت می‌بخشید. در لکنهو اولین متن چاپ‌شده «هفت قلزم»، یک فرهنگ و دستور زبان پارسی بود. حتی با توجه به انتشار کتاب‌های بیشتر از چنین مطبوعاتی که توسط مسلمانان اداره می‌شدند، برای سال‌های آینده، بزرگ‌ترین نسخه‌های چاپی متن پارسی متعلق به عهد جدید بود که توسط انجمن انگلیسی و خارجی انجیل منتشر شد که به‌گونه منظم به ۵۰۰۰ نسخه رسید [۲۳۰]. چون انجمن‌های مبلغین برای کار خود در پایگاه‌های مرزی بشارت خود در اطراف بنگال، قفقاز و بنادر کسپین به یاران محلی باسواد نیاز داشتند، مبلغان مسیحی نیز مسئول انتقال مهارت‌های چاپ‌گری به «مردان سابق پرسوگرافیا» (اهل قلم) بودند [۲۳۱].

این گسترش چاپ، مشارکت دیرهنگام پارسیگرایی در «انقلاب گوتنبرگ» نبود که قبلا به اروپا و شمار کمی از مناطق تحت پوشش آن در قاره آمریکا و آسیا محدود شده بود. درعوض، گسترش چاپ در جهان پارسیگرا (و به‌گونه کلی‌تر، در جهان اسلام) بخشی از گستره جهانی واقعا «انقلاب ستن‌هوپ» بود که بر اساس چاپ قابل حمل‌تر، قوی‌تر، ساده‌تر، تولیدانبوه و در نتیجه ارزان‌تر بود که توسط پریس‌های دستی‌آهنی در نتیجه صنعتی شدن در اروپا پدید آمدند [۲۳۲]. اولین ماشین‌های که برای چاپ پارسی استفاده شد، ماشین‌های تایپی بودند که در جاهای مانند تبریز و لکنهو، صاحبان ایرانی و هندی خود را با مشکل و هزینه‌های ریخته‌گری یا خرید نوع خط عربی وارداتی مواجه کردند. به جز از چند استثنای ظریف، عمدتا آثار چاپ‌شده در بازار چاپ لندن، کتاب‌های پارسی

چاپ‌شده با حروف چاپی برای خوانندگانی که چشمان‌شان برای عبور از صفحات خوش‌نویسی «دیوانی»، «شکسته» یا «نستعلیق» آموزش‌دیده بود، ناآشنا به نظر می‌رسید.

یکی دیگر از محصولات جانبی انقلاب صنعتی اروپا، اختراع لیتوگرافی توسط نمایشنامه‌نویس آلمانی آلویس سنفلدر در سال ۱۷۹۶ بود، روشی برای چاپ که توانست بر این مشکلات غلبه کند [۲۳۳]. بنابراین، در عرض حدود پانزده سال، تکنیکی که سنفلدر برای چاپ قطعات موسیقی نمایشی ابداع کرد، برای انتشار متون به خط پارسی اقتباس شد. بر روی دستگاه‌های پریس‌آهن جدید، تخته‌های سنگ‌آهک وارداتی باواریایی را می‌توان با دست خوش‌نویسان آموزش دیده با استفاده از مداد شمعی روی آن نوشت. این نه تنها کتاب‌های خواندنی‌تری را تولید کرد، بلکه کمبود حروف‌نویس‌های آموزش‌دیده را با به‌کارگیری نسخه‌نویسان نسخه‌های خطی سابق برای انتقال مهارت‌های‌شان برطرف کرد. چاپ سنگی پس از معرفی اولیه آن به کلکته، سپس بمبئی، جایی که چندین اثر پارسی توسط محققان شرکت در دهه ۱۸۲۰ نشر شد، به سرعت به لکهنو (از کلکته) و تبریز (از تفلیس تحت حاکمیت روسیه) رسید [۲۳۴]. از هر دو شهر، این تکنیک که مهارت‌های محلی را با پریس‌ها و سنگ‌های وارداتی ترکیب می‌کرد، به‌گونه گسترده‌تری گسترش یافت، به‌ویژه در شمال هند که از چاپخانه‌های تجاری آن کتاب‌های پارسی به افغانستان و بخارا و کشمیر و از آن‌جا به کاشغر صادر می‌شد.

با چاپ سنگی، نسخه‌های خطی سده‌های پیشین اکنون قابل چاپ بودند. اما در مواجهه با سده‌ها عقب‌ماندگی، تنها بخش کوچکی از آن به چاپ رسید، به‌گونه‌ی که تنها بخشی از میراث ادبی پارسی چاپ شد. انتخاب آن‌چه چاپ شد – و از این رو به راحتی در دسترس نسل های آینده بود – بر اساس خواست‌ها، ایدیولوژی‌ها و سلیقه ناشران دولتی و تجاری اواسط سده نزدهم بود. گذار نابرابر به چاپ، وقفه بزرگی را در تاریخ پرسوگرافیا و ایده‌های که پارسی در هشت سده نسخه‌های خطی انجام داده بود، به همراه داشت.

بسیاری از مراکز اصلی جغرافیای پیشااستعماری پارسی در این انتقال اوایل سده نزدهم از نسخه خطی به متن چاپی مشارکت نداشتند. در آسیای مرکزی، چاپ در مرکز اصلی سابق پارسی بخارا آغاز نشد، بلکه در خیوه، جایی که حاکم محمد رحیم خان دوم (سلطنت ۱۸۶۴-۱۹۱۰)، یک چاپ‌گر تحصیل‌کرده روسی به نام آتا جان ادبالوف را در ۱۸۷۴ استخدام کرد. اولین کتاب چاپی خیوه – اولین کتابی که در آسیای مرکزی چاپ شد – تا سال ۱۸۸۰ منتشر نشد [۲۳۵]. به همین ترتیب، چاپ در افغانستان آغاز نشد تا زمانی که حاکم شیرعلی خان (۱۸۶۳-۶۶، ۱۸۶۸-۷۹) مطبوعات دولتی خود را در سال ۱۸۷۳ در کابل تاسیس کرد و حتی پس از آن تنها چند متن منتشر شد تا اینکه مطبوعات در دهه ۱۹۱۰ مجددا تاسیس شد (با آنکه تمبرهای پستی بسیاری چاپ شدند، اما به زبان عربی، نه پارسی) [۲۳۶]. چاپ خصوصی و انتشارات تجاری نسبت به چاپ توسط دولت و برای دولت، چه تزاری و چه قاجار، کندتر توسعه یافت. در لکنهو، تبریز، خیوه و کابل، در تمام این موارد که چاپ دولتی بود، چاپ معادل نشر نبود: بیشتر کتاب‌های که برای غازی الدین حیدر در لکنهو چاپ شدند، در انبارهای قصر به دلیل کمبود میکانیزم‌های توزیع انتشار، در حال پوسیدن بودند؛ متون چاپی خیوه فقط برای پخش و مصرف دربار در نظر گرفته شده بود و چاپ کابل قانون‌گزاری یا تبلیغاتی بود که باید توسط کارمندان دولتی توزیع شود.

علاوه بر این، از آن‌جا که چاپ به زبان‌های ادبی کهن‌تر، زبان‌های امپراتوری صعودی و زبان‌های عامیانه جدیدتر در خارج از ایران و افغانستان قدرت می‌بخشید، بیشتر چاپ‌های که انجام شد به پارسی نبود. پس از اینکه شاه واختانگ ششم در سال ۱۷۰۸ اولین چاپخانه را در تفلیس در مرزهای متحول امپراتوری صفوی ایجاد کرد، کتاب‌های آن به زبان گرجی چاپ شد، این رویه تحت حمایت روسیه پس از نابودی چاپخانه واختانگ در حمله قاجار در سال ۱۷۹۵ احیا شد [۲۳۷].

با آنکه در سال‌های ۱۷۴۱-۴۲ آخرین کتاب منتشرشده توسط چاپگر پیشگام عثمانی ابراهیم متفریکا (۱۶۷۴-۱۷۴۵) فرهنگ لغت پارسی به ترکی «لسان العجم» (زبان پارسی) حسن شعوری بود، با احیای چاپ عثمانی در اوایل سده نزدهم، جانشینان او به کتاب‌های به زبان‌های ترکی عثمانی، عربی یا زبان‌های منطقه‌ی امپراتوری علاقه داشتند. اگر زبان غالبی وجود داشت، آن زبان ترکی بود، مانند آثار ترکی به خط یونانی که توسط یونانیان کارامانلی اناتولی چاپ می‌شد [۲۳۸]. بیشتر آسیای مرکزی به کتاب‌های چاپی ترکی واردشده از انتشارات خصوصی تاتارهای پر جنب و جوش منطقه ولگا-اورال (عمدتا در کازان) تحت کنترل روسیه متکی بودند. چاپ به ترکستان شرقی نرسید تا اینکه در سال ۱۸۹۳ اولین چاپخانه – برای ترکی، نه پارسی – در یانگی‌حصار توسط یک خیاط سابق به نام نور محمد حاجی ایجاد شد که لیتوگرافی را در سفری از طریق هندوستان به زیارت/حج مکه آموخته بود [۲۳۹]. پس از چاپ دو کتاب کلاسیک محبوب ترکی توسط صوفی الله یار و میرعلی شیر نوایی، نور محمد به زودی از سوی دولت قینگ مامور شد تا ترجمه ترکی یک متن اخلاقی توسط امپراتور قینگ شونژی را چاپ کند و به دنبال آن یک راهنمای دستورالعمل نظامی ترجمه‌شده بود. در تبریز و لکهنو، یانگی‌حصار یا کازان، امپراتوری‌های غیراسلامی در هر یک از گره‌های جغرافیای چاپ جدید نقش داشتند. برنامه‌های عملی این امپراتوری‌ها باعث شد که آن‌ها از زبان‌های عامیانه که به‌گونه گسترده‌تر درک می‌شدند، نسبت به زبان قدیمی پارسیگرا که در میان معدود بودند، طرفداری کنند. در دهه ۱۸۵۰، تنها در ایران و در نهایت افغانستان، دولت‌های مسلمان مستقلی وجود داشتند که متعهد به چاپ پارسی بودند و حتی در آن زمان نیز فقط برای مقاصد دولتی محدود بود.

بنابراین، جغرافیای چاپ جدید اصلا همان جغرافیای قدیمی مرکزها و گره‌های پیشینی نبود که زمانی نسخه‌های خطی پارسی از طریق آن‌ها دست به دست می‌شد. تا دهه ۱۸۴۰ یا ۱۸۵۰، احتمالا بیش از هر جای دیگری، متون پارسی در لندن و کلکته چاپ می‌شد. در پایان سده نزدهم، حتی اورشلیم به دلیل تلاش‌های شیمون هخام (۱۸۴۳-۱۹۱۰) مهاجر

بخارایی، به مرکز اصلی چاپ یهودی-پارسی تبدیل شد. زمانی که فناوری چاپ در اواسط سده نزدهم به مراکز قدیمی مانند دهلی و شیراز گسترش یافت، تحولات زبان‌های بومی سده هجدهم و اوایل سده نزدهم به این معنا بود که در بیشتر مکان‌های سابق فرهنگ ادبی پارسی، تقاضا عمدتا برای کتاب‌های چاپ‌شده به زبان‌های عامیانه‌ی مختلف سابق بود که تا به حال به زبان‌های ادبی و در برخی موارد بوروکراتیک تبدیل شده بودند.

در نیمه دوم سده نزدهم، فقط در ایران (و بعدها در افغانستان) پارسی زبان هژمونیک چاپ بود. تا حدودی، این بازتاب‌کننده سیاست دولت بود، مانند زمانی که شرکت هند شرقی، زبان اردو (و بنگالی) را به‌عنوان زبان بوروکراتیک خود در سال‌های ۱۸۳۲-۳۷ جایگزین پارسی کرد، این سیاست پس از الحاق پنجاب در سال ۱۸۴۹ نیز گسترش یافت و ایالت رسما مستقل حیدرآباد در سال ۱۸۸۵ از آن پیروی کرد [۲۴۰].

در سرزمین‌های تزاری و قینگ، از زمان فتح آن‌ها، زبان‌های ترکی و مغولی که بیشتر درک می‌شدند به دلایل عملی مشابه برای اهداف رسمی استفاده شدند (با آنکه مهاجران مختلف ایرانی توانستند آثار پارسی را در تفلیس تزاری چاپ کنند) [۲۴۱]. چه در اثر تشویق دولت استعماری یا اصلاح‌طلبان بومی که در معرض افکار استعماری قرار گرفته بودند، آموزش معاصر به‌گونه فزاینده به معنای آموزش به زبان‌های ادبی عامیانه مانند تاتاری و اردو، یا به زبان‌های امپراتوری مانند روسی و انگلیسی بود. حتي ادبا و منشي‌هاي استعماري هم پارسی را براي زبان‌هاي بومي نوشتاري و اكنون امپراتوري رها كردند. پارسی توانست مدت طولانی‌تری در بوروکراسی برخی از ایالت‌های شاهزادگان هند تا سال ۱۸۷۷ بماند، زمانی که ویکتوریا به عنوان ملکه هند معرفی شد (با عنوان پارسی «قیصر هند») و چندین شاهزاده به عنوان هدایای تبریک، تاریخ‌های محلی پارسی مانند «تاج الاقبال» سلطان شاه جهان بیگم (۱۸۷۳) و «سراج التواریخ» پاندیت راعی نارایان (۱۸۷۵) را فرستادند. اما در هند برتانیه، زبان پارسی در این زمان توسط اردو و سایر زبان‌های محلی، عمدتا بنگالی، محروم شده بود.

شرکت هند شرقی در سال ۱۸۲۳ دانشکده دهلی را برای آموزش بوروکرات‌های هندی تاسیس کرد و تا سال ۱۸۴۰ برنامه‌های درسی آن دیگر مبتنی بر پارسی نبود، بلکه شامل کتاب‌های درسی اردو ترجمه‌شده از انگلیسی بود [۲۴۲]. این الگو توسط اصلاح‌طلبان مسلمان که مشتاق استفاده از گستره اجتماعی گسترده‌تر زبان‌های محلی برای اهداف خود بودند، تکرار شد. بنابراین، جنبش‌های «جدید» و «علیگر»، اصلاح‌طلبان اصلی آموزشی مسلمان در اوراسیای روسیه و هند برتانیه، آن‌چه را که به‌عنوان زبان‌های بومی «معاصرتر» تاتاری و اردو می‌دانستند، بر رسانه «منحط» پارسی ترجیح دادند [۲۴۳]. حتی موسسه سنت‌گرای خودآگاه مانند مدرسه بزرگ دارالعلوم در دیوبند که در سال ۱۸۶۷ تاسیس شد، پارسی را کنار گذاشت تا عمدتا به زبان اردو (و عربی بیشتر از طریق اردو) تدریس کند [۲۴۴]. این نمونه توسط مدارس کمکی بی‌شماری دیوبند در سراسر شبه قاره تقلید شد که زمانی زبان پارسی بر آن‌ها حاکم بود.

با این حال، چنین زبان بومی فراگیری سواد، آموزش و حتی نشر، نتیجه‌ی چاپ بود. صرفه‌جویی ذاتی مقیاس «مساوی بودن سایر چیزها» به این معنا است که متون به زبان‌های بدون تعداد کافی خواننده احتمالی، کمتر چاپ می‌شوند. بازتاب چشمگیر این اصل کلی است که بخش بزرگی از آثار جدید پارسی که در نیمه دوم سده نزدهم در هند سروده شد هرگز چاپ نشد و در نسخه خطی باقی ماند [۲۴۵]. برای منطق تولید انبوه، چاپخانه‌های تجاری باید کتاب‌های را به زبان‌های منتشر کنند که به حداکثر تعداد خوانندگان خریدار برسد. هم مطبوعات دولتی و هم مطبوعات مبلغان، مسیرهای موازی حداکثری را دنبال کردند. این کاملا برخلاف نمونه تولید نسخه‌های خطی بود که در آن متون فردی گران‌قیمت برای تعداد کمی از خوانندگان تولید می‌شد.

به این ترتیب، یک الگوی کلی را می‌توان با ظهور چاپ مشاهده کرد که به موجب آن متون به زبان‌های بومی متراکم جغرافیایی به‌گونه فزاینده بر متون موجود در زبان پراکنده جغرافیایی سابق پارسی بین-قومی ترجیح داده می‌شدند. بنابراین، در هند، ناشران تجاری

تعداد فزاینده‌ی کتاب به زبان‌های اردو، بنگالی، هندی و سایر زبان‌های محلی منتشر کردند [۲۴۶]. این امر در سراسر قلمرو وسیع اوراسیای مرکزی تحت کنترل امپراتوری‌های تزاری و قینگ نیز صادق بود، جایی که از ولگا-اورال تا ترکستان شرقی، اکثریت قریب به اتفاق کتاب‌های چاپی به زبان‌های ترکی بودند [۲۴۷]. حتی در ایران نیز چنین بود، جایی که ارمنی‌ها و ترک‌های آذری کتاب‌های وارداتی از بازار چاپ بزرگ‌تر امپراتوری عثمانی را می‌خواندند و معرفی اولیه چاپ به مسیحیان ارمنی و آشوری توسط مبلغان خارجی منجر به افزایش سواد به زبان ارمنی و سریانی شد [۲۴۸].

پس، چاپ اثر متناقضی بر سرنوشت پارسی داشت. از یک سو، امکان بازتولید متون پارسی را در تعداد بیشتری نسبت به هر مقطعی در تاریخ فراهم کرد و متون تولیدانبوه و در نتیجه ارزان‌تر را در مرزهای مختلف فضایی و اجتماعی سوق داد. کتاب‌های پارسی چاپ‌شده توسط برخی از مطبوعات تجاری متعددی که از دهه ۱۸۴۰ در سراسر هند منتشر شده بودند، به آسیای مرکزی صادر می‌شدند. هند همچنین کتاب‌های پارسی زیادی را به ایران صادر کرد، جایی که انتشارات تجاری تا اوایل سده بیستم توسعه چندانی نداشت [۲۴۹]. زنان و گروه‌های گسترده‌تری از مردان، به عنوان نویسنده، خواننده یا صرفا شنونده، دسترسی فزاینده به متون پارسی پیدا کردند. از سوی دیگر، چاپ همان امکانات را برای زبان‌های بومی فراهم کرد، زبان‌های که مزیت نسبی گسترده‌تری در فهم گسترده‌ي توده‌های اوراسیا داشتند. در حالی‌که اختلالات فنی و سیاسی انقلاب چاپ و استعمار چینی-اروپایی با هم ترکیب شدند و چاپ به زبان پارسی را گسترش دادند، این تحولات همچنان چاپ تعداد بسیار بیشتری از رقبای بومی پارسی را گسترش داد.

در آغاز سده بیستم، این زبان‌های عامیانه – و مسلما چاپ – از ایدیولوژی جدید ملی‌گرایی، با فرمول‌بندی «هم‌پیمانه» آن از «یک مردم، یک زبان» جدا ناپذیر شدند [۲۵۰]. این ایدیولوژی قدرتمند جدید همه زبان‌های اوراسیا را تحت تاثیر قرار داد. در اواخر دوران تزار، زبان‌های ترکی نام‌های جدیدی مانند تاتاری و قزاقی را از سوی ملی‌گراهای محلی

که مشتاق ایجاد جانشینان نوشتاری برای چغتایی بین-منطقه‌ی بودند، یافتند که می‌توانست به جمعیت‌های محلی گره بخورد. در دهه ۱۹۲۰، این سیاست پارچه‌سازی ادبی توسط ایدیولوگ‌های شوروی بیشتر توسعه یافت. در این فرایند، این سیاست‌ها مشروعیت زبان‌های کهن‌تر تماس مانند پارسی، چغتایی یا عربی را تضعیف کرد [۲۵۱]. حتی در مراکز مهم سابق مانند بخارا، پارسی به دلیل ترویج زبان ازبکی به‌عنوان زبان ملی توسط شوروی تضعیف شد، در حالی‌که در یک موردی که زبان پارسی در تاجیکستان شوروی به رسمیت شناخته شد، آن‌هم با پذیرش خط سیریلیک و تعداد زیادی از واموا‌ژه‌های روسی، از پارسی افغانستان و ایران جدا شد [۲۵۲].

در چین ملی‌گرا، ملی‌گراهای نام‌نهاد اویغور، کتاب‌ها و مجلات را به زبان اویغوری «خود» چاپ کردند، در حالی‌که مسلمانان هویی پیوندهای را که هنوز با پارسی داشتند به نفع چینی ملی یا عربی فراملی رد می‌کردند که هر دو به‌گونه چاپی آسان‌تر از آثار پارسی در دسترس بودند [۲۵۳]. در هند مستعمره، ملی‌گرایی‌های رقیب به تعدادی از زبان‌های مختلف – هندی، اردو، بنگالی، تامیل، مراتی، پنجابی – قدرت دادند، اما پارسی یکی از آن‌ها نبود. در افغانستان، ملی‌گراهای بانفوذی مانند محمود طرزی (۱۸۶۵-۱۹۳۳) حتی تلاش کردند تا نفوذ پارسی را به نفع پشتو قطع کنند، در جایی که آخرین سنگر آن به عنوان یک زبان بین-قومی تبدیل شده بود. اگر چه "جوان افغان" و سپس ملی‌گرایان پشتون نتوانستند پارسی را در افغانستان کاملا سرکوب کنند، اما موفق شدند هم جایگاه رسمی و هم زیرساخت‌های ادبی پشتو را که از دهه ۱۹۲۰ به بعد تدریس و چاپ شده بود، ارتقا دهند که هرگز وجود نداشت [۲۵۴].

حتی در سده بیستم، ایران تنها دولت-ملی که پارسی را به‌عنوان زبان ملی خود بدون ابهام تبلیغ می‌کرد، ارتدوکس‌های ادبی جدید در میان روشنفکران و سیاست‌های زبانی دولت، خوانندگان را از میراث متنی و حتی واژگانی گذشته پیشاملی پارسی جدا کرد [۲۵۵]. ایدیولوژی «بازگشت ادبی»، «سبک هندی» را به نفع شاعرانی که پیوندهای نزدیک‌تر

(دور از منازعه برای افغان‌ها و تاجیک‌ها) با جغرافیای ملی ایران داشتند، تنزل داد [۲۵۶]. فرهنگستان زبان ایران در دهه ۱۹۳۰ با بازتاب سیاست‌های پاکسازی زبانی در کشور همسایه ترکیه، بیش از ۱۶۰۰ نوشناسی (واژه جدید) «فقط پارسی» را برای جایگزینی واژه‌های عربی یا اروپایی در یک سیاست عمدی واگرایی واژگانی از پارسی پیشاملی ترویج کرد [۲۵۷]. از آن‌جا که آموزش همگانی این فرهنگ و قانون ملی را برای ملیون‌ها دانش‌آموز به ارمغان آورد، حتی در ایران، پارسی به عنوان زبان و فرهنگ ادبی دگرگون شد و از آن‌چه اکنون پارسی ملی در افغانستان «دری» و در تاجیکستان «تاجیکی» نامیده می‌شدند، جدا شد [۲۵۸]. چون به همین ترتیب، فرهنگ‌های ملی‌گرایانه و تاریخ‌های ادبی در حال تالیف بودند. تا آن‌جا که زبان پارسی «هوموگلوسیک» بود، از دهه ۱۹۲۰ به بعد، به ویژه در سطح نوشتاری که فرهنگ ادبی بین-منطقه‌ی سابق خود را حفظ کرده بود، دیگر وجود نداشت [۲۵۹].

برخلاف جغرافیای شبکه‌ی و کم‌گسترش پارسی نوشتاری به‌عنوان بین-قومی، جغرافیای ملی جدید آن به جای پراکنده شدن در مقیاس شبکه فرامنطقه‌ی، انبوهی از خوانندگان بومی در مقیاس ملت بود. صرفنظر از دربار و اداره، مدرسه یا خانقاه، فضاهای نهادی قدیمی پارسی که کانون‌ها و گره‌های آن توسط کارکنان سیار تولیدکنندگان متن تشکیل شده بود، جای خود را به نهادهای ملی و امپراتوری جدیدی داد که پارسی در خارج از ایران، افغانستان و تاجیکستان نقش چندانی در آن‌ها نداشت. این حوزه تقلیل‌یافته پرسوگرافیا همچنان در حاشیه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جهان جهانی‌شده اواخر سده نزدهم قرار داشت.

در آغاز سده بیستم، سیاست‌های امپریالیستی، معرفی چاپ و ایدیولوژی ملی‌گرایی با هم ترکیب شدند تا مرزهای جهان پارسی‌گرا را از نو ترسیم کنند. اگر چه بخش‌های محصور جدید از کاربرد پارسی – گره‌ها، نه مراکز کامل – از طریق فرصت‌های جهانی‌شدن سده بیستم پدیدار می‌شوند (مانند برلین بین‌جنگی یا "تهرانجلس" کالیفرنیای جنوبی)، تردیدی

وجود ندارد که "جهان پارسی‌گرا" تا سال ۱۹۰۰ از بین رفت: پارسی دیگر زبانی برای تقلید نبود. برعکس، نویسندگان پارسی در کابل، دوشنبه و تهران از طریق واژگان و ژانرهای وام‌گرفته، به‌گونه یکسان از ادبیات اروپایی تقلید و اقتباس کردند، به ویژه از طریق «رمان» (پارسی) یا «ناول» (دری)؛ چون ناول به‌گونه دیگر دوبله شد. پارسی دیگر نه تنها یک الگوی زیباشناختی نبود، بلکه دیگر زبان تماس یا بین-قومی نیز نبود. جغرافیای پارسی اکنون به جز مناطق کوچک دیاسپوریک، فقط در سطح ملت، در ایران، افغانستان، و (با الفبای سیریلیک) تاجیکستان وجود دارد.

قسمت ششم

ترسیم مرزها: دوازده مطالعه موردی و یک بررسی اجمالی

با تمرکز بر پنج سده، بین حدود ۱۴۰۰ و ۱۹۰۰، فصل‌های زیر مرزهای جغرافیایی، اجتماعی و زبانی را ردیابی می‌کند که در آن دوران استفاده از پارسی نوشتاری به بیشترین حد خود از پکن تا لندن و از سریلانکا تا سایبریا می‌رسید. بنابراین، در مجموع، آن‌چه این فصل‌ها ارایه می‌کنند، به همان اندازه که یک رویکرد تجلیلی به پارسی ناشی از تلاقی رویکردهای تاریخی، اجتماعی-زبانی و ادبی است، انتقادی نیز است. هدف کلی این کتاب این است که حد و حدود پرسوگرافیا را یکجا ترسیم کند تا نه تنها وسیع‌ترین گستره، بلکه نقاط شکست و خطوط گسل آن را نیز ارزیابی کند. به این ترتیب، این کتاب به عنوان یک کل، تمرین حل مسئله را در نظر گرفته که بر شناسایی محدودیت‌های استفاده و سودمندی پارسی در طول چهار سده یا بیشتر تمرکز دارد که حداکثر وسعت/انبساط و سپس پس‌گیری/انقباض پرسوگرافیا را نشان می‌دهد. در عین زمانی که دورترین گسترش زبان پارسی را ترسیم می‌کند، «جهان پارسیگرا» به عنوان تمرینی برای ردیابی محدودیت‌های جهان‌شهری خدمت می‌کند. پیامدهای این جغرافیای شبکه‌ی از مرزهای زبانی از لحاظ جغرافیایی گسترده، اما از نظر اجتماعی کم‌عمق، به ندرت برای درک علمی متونی که این جغرافیا تولید کرده است، بررسی شده است. با این حال، همان گونه که فرانکو مورتی نشان داده است، «نقشه‌های» انبوه فرهنگ‌های ادبی، درک ما را از مولفه‌های ادبی فردی آن‌ها عمیق‌تر می‌کند. یک متن از قلمرو خود جداناپذیر است: یکی بر دیگری حک شده است [۲۶۰].

بخش اول کتاب، «گسترش‌های پان-اوراسیا، حدود ۱۴۰۰-۱۶۰۰»، گسترده‌ترین گستره‌ی را نشان می‌دهد که در آن کاربرد پارسی در امپراتوری‌های اولیه معاصر و سیاست‌های منطقه‌ی پس از فروپاشی امپراتوری‌های مغول و تیموری به دست آورد که کارهای زیادی برای گسترش و ارتقای اعتبار پارسی انجام داده بودند. فصل اول، توسط مورات اینان،

به مرزهای غربی پارسی در قلمروهای امپراتوری عثمانی اناتولی و روملیا (یعنی بالکان) می پردازد. فصل اینان مطالعه و آموزش پارسی در امپراتوری عثمانی را با تمرکز بر پذیرش زبان در زمینه‌های امپراتوری و عرفانی بررسی می‌کند. با تاکید بر دوره ۱۴۵۰ تا ۱۶۰۰، حصه اول این فصل به بررسی این موضوع می پردازد که چگونه پارسی در ساختار زبان و هویت امپراتوری عثمانی نقش داشت، زیرا پارسی‌آموزی در مکان‌های از دربار سلطنتی و خانواده‌های نخبه تا کلبه‌های صوفی رونق یافت. حصه دوم به بررسی شیوه‌های مربوط به آموزش پارسی در دوران عثمانی با اشاره به آموزگاران-دانشمندانی می‌پردازد که آثارشان برای خوانندگان و دانش آموزان به‌گونه یکسان در نظر گرفته شده بود.

در فصل دوم، توسط تیبو دهوبرت، به نواحی جنوب شرقی پارسی در بنگال می‌پردازیم. برخلاف امپراتوری عثمانی، جایی که اینان ترکی عثمانی جدید یا «زبان روم» را نشان می‌دهد که زیر سایه ادبی و املایی پارسی پدیدار شد، این بستری بود که در آن مخاطب اصلی زبانی پارسی یک رسانه ادبی پیشین با خط متمایز خود بود. در بررسی مکان‌های مختلف پارسی – در دربار و روستا – این فصل به پرسش‌های کلیدی در مورد تاریخ زبان پارسی در بنگال می‌پردازد که به پیوندهای آن با فرهنگ درباری سلطنت‌های مسلمان و آن‌چه که اغلب به عنوان اقشار پایین‌تر و «بومی» متضاد جامعه معرفی می‌شود. پس از یک بحث کلی در مورد مطالعه پارسی در بنگال، نیمه اول فصل، یک تفسیر تاریخی از شعر مشهور حافظ شیرازی ارایه می‌کند که نمادی از حمایت فرضی شعر پارسی در دربار بنگال شد. این بررسی دقیق از وضعیت ادبی در بنگال نشان می‌دهد که این منطقه با الگوهای غالب حمایت از پارسی مطابقت ندارد و نیاز به کاوش در جای دیگری از چشم‌انداز فرهنگی بنگال اشاره می‌کند. در پاسخ، نیمه دوم فصل به گسترش کمتر شناخته‌شده و در عین حال متناقض با مستند بهتر ادب پارسی در سراسر مرزهای روستایی بنگال می‌پردازد، زیرا دوران سلطنت مستقل بنگال جای خود را به امپراتوری مغول می‌دهد.

فصل سوم به مرزهای شمال شرقی پارسی در پایتخت‌های امپراتوری مینگ در چین می‌پردازد. گریم فورد با تمرکز بر دانشکده ترجمه امپراتوری سیگوان که در سال ۱۴۰۷ در پایتخت جدید مینگ پکن ایجاد شد، اسناد مختلفی را بررسی می‌کند که اقدامات برای ترجمه انواع مختلف اسناد بین پارسی و چینی را توصیف می‌کند. از برگه‌های امتحانی زبان چینی-پارسی از پکن گرفته تا یک تومار پنجاه متری بودایی از تبت و یک سنگنبشته سه زبانه از سیلون، پیشینه مستند استفاده مینگ از زبان پارسی نشان می‌دهد که این زبان نه تنها در داخل امپراتوری برای ارتباط نوشتاری، بلکه با سیاست‌های دور در آسیای مرکزی، جنوبی و جنوب شرقی که چین به دنبال روابط دیپلوماتیک و تجاری با آن‌ها بود، استفاده می‌شده است. این فصل نشان می‌دهد که چگونه پارسی به عنوان زبان دیپلوماسی چینی از طریق یک مسیر حلقه‌ی از طریق پکن به بندرهای سلطنتی مالایی سوماترا رسید. با میراث غنی ادبی خود چین، مینگ هیچ تلاش نکرد تا پارسی را به عنوان زبان ادبی بپذیرد، حتی کمتر از آن تقلید کند، بلکه در خدمت اهداف عملی امپریالیستی به عنوان یک وسیله بوروکراتیک حکومت‌داری، دیپلوماسی و تجارت بود.

فصل پایانی در بخش اول این کتاب، به فضاهای به‌هم‌پیوسته وسیع اوراسیای مرکزی و شمالی می‌پردازد، جایی که از منطقه ولگا-اورال تا سایبریا، پارسی در تعامل دایمی با زبان‌های ترکی رو به رشد این منطقه بود. در این‌جا دیوین دیویز مرزهای شمالی پارسی را از سده پانزدهم تا نزدهم ترسیم می‌کند. این فصل استدلال می‌کند که با وجود جمعیت مسلمان ترک‌زبان و افزایش مداوم تولید آثار ادبی به زبان ترکی، پارسی همچنان به‌عنوان زبانی برای برقراری ارتباط آموخته‌شده در سراسر اوراسیای مرکزی و شمالی عمل می‌کند، البته به‌گونه فزاینده در سایه ترکی، زیرا این مناطق تحت سلطه روسیه قرار گرفت. دیویز پس از یک سلسله مشاهدات کلی در مورد تغییر تدریجی از پارسی به ترکی و بررسی الگوهای واضح‌تر تداوم پارسی در آسیای مرکزی به سمت جنوب، به بررسی دقیق فهرست نسخه‌های خطی روی می‌آورد تا ویژگی هر دو تولید ادبی پارسی و مصرف از حوضه ولگا-اورال تا روستاهای سیابریا را آشکار کند.

بخش دوم کتاب، "محدودیت‌های ایده جهان‌شهری" به‌ویژه بر دوره‌ی بین سال‌های ۱۶۰۰ تا ۱۸۰۰ تمرکز دارد. در حالی‌که تمرکز اصلی این بخش بر استفاده از پارسی در امپراتوری‌های اوراسیای جدید مغولان، قینگ و رومانوف است، آخرین فصل این بخش به مرزهای حکومت چین و ترک در ترکستان شرقی، به سین‌کیانگ (سرزمین جدید) می‌پردازد که پس از تسخیر امپراتوری قینگ در اواخر دهه ۱۷۵۰، به سین کیانگ تغییر نام داد.

حصه‌های از فصل اول، توسط پورنیما داوان، به بررسی گسترش شبکه‌های علمی پارسی در استان مغول پنجاب در سده هفدهم می‌پردازد. داوان به بررسی مشاغل چهار دانشمند هندی‌الاصل می‌پردازد که از مهارت‌های ادبی پارسی برای دستیابی به موفقیت حرفه‌ی بزرگ استفاده کردند تا آشکار کنند که چگونه خودسازی، رقابت‌های حرفه‌ی و خودتشویقی باعث ایجاد و تداوم یادگیری پارسی در امپراتوری مغول شد. این فصل با بررسی محیطی که در آن بوروکرات‌های هندو نیز تسلط خود را به پارسی بوروکراتیک و ادبی به دست آورده و به نمایش گذاشتند، بر اهمیت حیاتی موفقیت حرفه‌ی دسترسی به شبکه‌های اجتماعی خاص تمرکز دارد. داوان با نشان این‌که چگونه زمینه‌های اجتماعی و سیاسی خطوط تولید ادبی را شکل داده است، نشان می‌دهد که چگونه شبکه‌های استانی رقابتی پنجاب به سمت آثار منثور و آموزشی روی آوردند که به نوبه خود به تداوم و گسترش پرسوگرافیا در سراسر حوزه مغول کمک کرد.

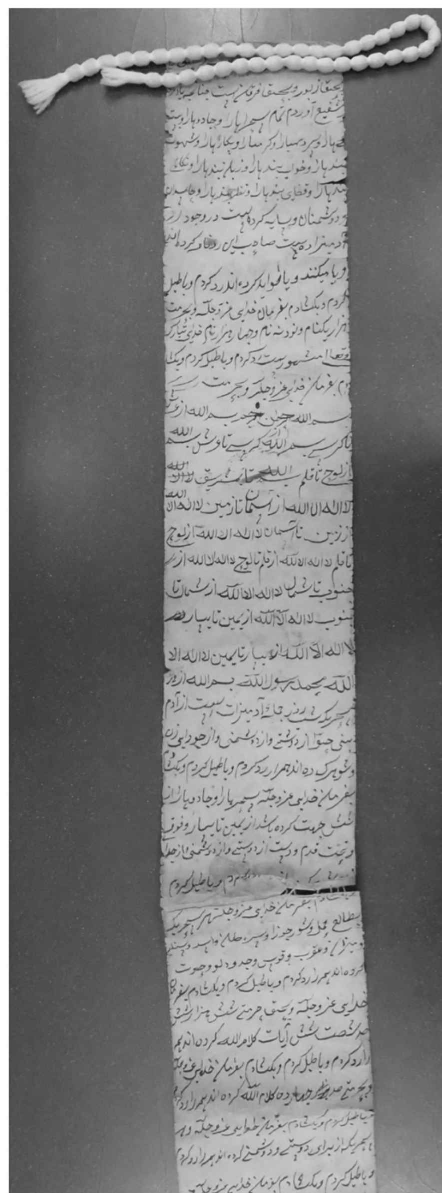
فصل بعدی از هند مغول، جایی که پارسی در زمان امپراتور اکبر به عنوان زبان رسمی دولت تبدیل شده بود، به امپراتوری قینگ در چین معاصر می‌رسد. دیوید بروفی، با نگاهی به حوزه‌های چندزبانه گسترده قینگ، در مورد «زوال» جایگاه پارسی به‌عنوان یک زبان اوراسیا تجدیدنظر می‌کند. فصل او استدلال می‌کند که به دور از نشان‌دادن تصویر مستقیم از افول/زوال، سده‌های حکومت قینگ نقش مداوم و محدودی را برای پارسی در حوزه‌های مختلف، به شمول دوره‌های کوتاه اهمیت فزاینده آن، شاهد بوده است. این فصل دو دیدگاه

در مورد کاربردهای پارسی در چین قینگ دارد. اولین مورد که بر اساس فصل گریم فورد در مورد دوره مینگ است، مربوط به دولت امپراتوری و زیرساخت ترجمه‌ی است که از مینگ به ارث برده و مطابق با نیازهای در حال تکامل ارتباط با مرزهای امپراتوری در حال گسترش قینگ در سین کیانگ و آسیای مرکزی به‌گونه کلی است. دیدگاه دوم، وضعیت پارسی در میان جوامع مسلمان چینی و ترک‌زبان خود امپراتوری است که تلاش‌های را برای بومی‌سازی متون پارسی به زبان‌های خود ترویج می‌کردند. با این حال، بروفی نشان می‌دهد که چگونه پارسی همچنان در محیط قدرتمند صوفی چین از اعتبار قابل توجهی برخوردار بود.

با برگشت به غرب و شمال سرزمین‌های قینگ، فصل الفرید بوستانوف به بررسی گردش متون پارسی در امپراتوری روسیه می‌پردازد. این فصل زمینه‌های چندزبانی و چندسوادی روسیه امپراتوری را توصیف می‌کند، جایی که پارسی اغلب در نوشتار با زبان‌های دیگری مانند ترکی چغتایی و عربی مخلوط می‌شد. بوستانوف قلمروهای وسیع و متنوع امپراتوری رومانوف را با استفاده از سه مطالعه موردی جغرافیایی متمایز پوشش می‌دهد. اولین نگاه به منطقه ولگا-اورال دارد، جایی که از سده هفدهم به بعد، پارسی برای تفسیر قرآن، نوشته‌های صوفیانه و فقه بسیار مهم شد. مورد دوم اهمیت پارسی را برای جوامع «بخارانی» آشکار می‌کند که در اوایل سده هجدهم در اطراف شهر توبولسک در سایبریا ساکن شدند، در حالی‌که مطالعه موردی سوم، یک شیخ صوفی تبعیدی از قفقاز را در نظر می‌گیرد که از پارسی برای نامه‌های خود به صوفیان دیگر در شهرهای زیر حاکمیت روسیه در حوزه ولگا-اورال استفاده می‌کرد.

در فصل پایانی این بخش، الکساندر پاپاس سیر تحول یادگیری پارسی را در ترکستان شرقی (سین کیانگ) مورد توجه قرار می‌دهد، جایی که ترکی گفتاری و نوشتاری از سده هجدهم تسلط یافت. با این حال، پاپاس به جای این که ادعا کند پارسی در سده نزدهم تبدیل به یک زبان مرده شد، سناریوی پیچیده‌تری را از طریق تجزیه و تحلیل فهرست‌های

نسخه‌های خطی و مطالعه موردی چندین تومار جادویی نشان می‌دهد. به این وسیله، این فصل از اوایل دوره معاصر، زمانی که نخبگان ترکستان شرقی بر پارسی تسلط داشتند، به سده نزدهم، زمانی که متون پارسی هنوز نوشته می‌شدند، اما فقط به شکل‌های ساده‌شده، حرکت می‌کند. پاپاس از طریق بررسی دقیق هفت تومار جادویی نشان می‌دهد که چگونه اعتبار اجتماعی پارسی با کاهش شایستگی زبانی کاربرانش ترکیب شد تا پارسی را از یک زبان بین-قومی به یک زبان-جادویی تبدیل کند، یک زبان جادویی که به‌گونه گسترده مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما محدود به کارکردهای زبانی خاص و فراطبیعی بود.



شکل ۹. زبان جادویی: تومار جادویی که به عنوان ضد افسون از آن استفاده می‌شود

بخش سوم کتاب، «امپراتوری‌های جدید، ملت‌های جدید» به دوره‌ی که به سرعت در حال تغییر بین سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۹۲۰ است، می‌رود. مطابق با تاریخ قبلی ارایه‌شده در این پیش‌گفتار، به جای تکرار یک نمونه معمولی ساده از فروپاشی پارسی در مواجهه با امپریالیسم‌ها و ملی‌گرایی‌های جدید، فصل‌های این بخش نشان می‌دهد که چگونه پارسی در طول سده نزدهم همچنان خوانده می‌شد، ارزش داشت و در واقع از مرزهای جغرافیایی جدیدی عبور کرد تا از طریق ارتباط با امپراتوری کمپنی هند شرقی به برتانیه برسد.

در فصل اول این بخش، مایکل فیشر ما را با گذار طولانی از بین امپراتوری مغول و امپراتوری برتانیه راهنمایی می‌کند، زمانی که پارسی و فرهنگ پارسیگرایی همچنان از اعتبار زیادی در هند برخوردار بود. اما زمانی که شرکت برتانیه هند شرقی جایگزین مغول‌ها شد، فرهنگ پارسیگرایی به معانی متضادی دست یافت که به یکباره مورد احترام و تحقیر قرار گرفت. برای ردیابی این تغییر پیچیده در وضعیت، فصل فیشر به حرفه دایس سامبر (۱۸۰۸-۵۱) می‌پردازد. دایس سامبر، وارث محکوم و مختلط یکی از شاهزادگان هند شمالی، تلاش کرد تا هویت خود را هم در جهان امپراتوری مغول که در حال پارچه‌شدن بود و هم در جهان رو به رشد برتانیه که در حال گسترش بود، حفظ کند. فیشر از طریق دفتر خاطرات و نامه‌نگاری‌های ویژه خود نشان می‌دهد که چگونه دایس سامبر، حتی در طول دهه‌های زندگی خود در لندن، به پارسی چسبیده بود، دیگران را بر اساس معیارهای پارسی‌گرایی ارزیابی می‌کرد و توسط انگلیس‌ها نیز با آن معیارها سنجیده می‌شد.

فصل بعدی از حکومت‌های رو به زوال هند به خانات آسیای مرکزی در طول انتقال موازی آن‌ها به حاکمیت امپراتوری روسیه منتقل می‌شود. در این‌جا مارک توتان نشان می‌دهد که چگونه فرهنگ درباری پیش و پس از فتح خیوه توسط روسیه در سال ۱۸۷۳، با استفاده از برنامه‌ی ترجمه به ترکی چغتایی قابل درک‌تر، تحت یک فرآیند «پارسی-زدایی» قرار گرفت. توتانت استدلال می‌کند که برخلاف هند، جایی که شرکت و سپس

امپراتوری برتانیه در جایگزینی پارسی توسط زبان‌های بومی نقش اساسی داشتند، برنامه ترجمه خیوه کمتر توسط روس‌ها ترویج می‌شد تا رقابت فرهنگی بین خاندان قونگرات و خانات محلی رقیب آن. پس از سده‌ها که آسیای مرکزی به عنوان پایگاه اصلی پارسی باقی ماند – آن‌گونه که فصل بوستانوف نشان می‌دهد این زبان تا سایبریا صادر و حفظ می‌شد – در سده نزدهم وضعیت به سرعت تغییر کرد. فصل توتانت با مطالعه موردی برنامه ترجمه گسترده خیوه از پارسی به ترکی چغتایی، این عقب نشینی ماندگار را از آنچه مسلما هسته مرکزی قلمرو اوراسیای پارسی بود، ردیابی می‌کند. به این ترتیب، این فصل به بررسی تحول فرهنگی عمده‌ی می‌پردازد که دوران پارسی را به‌عنوان زبان اصلی هنرها و علوم آسیای مرکزی به پایان رساند.

با بررسی یکی دیگر از مرزهای دیرینه پارسی، فصل بعدی به قفقاز می پردازد. ریبیکا گولد پس از تشریح تاریخ اولیه پارسی قفقاز، بر سده پس از فتح این منطقه از ایران قاجار توسط روسیه امپراتوری تمرکز می‌کند. به این ترتیب، گولد با تکرار فصل فیشر، نه به اندازه ناپدیدشدن کامل یک مرز پارسی‌گرا، بلکه تبدیل آن به یک محیط امپراتوری و فکری جدید را بررسی می‌کند. این فصل زندگی اصلاح طلب ایرانی عبدالرحیم طالبوف (۱۸۳۴-۱۹۱۱) را دنبال می‌کند که دهه‌های آخر زندگی خود را پس از مهاجرت اولیه از شهر ایرانی تبریز به چهارراه قفقازی تفلیس تحت حاکمیت روسیه در داغستان گذراند. با وجود قدرت سنتی قوی‌تر زبان عربی در منطقه، طالبوف در پناهگاه کوهستانی خود در داغستان هشت کتاب نوشت که مسیر بعدی تاریخ فکری را در سراسر مرزهای ایران شکل داد. به این ترتیب، گولد اثرات و شرایط «نفاق از راه دور» را ردیابی می‌کند، فرایندی که در آن جوامع ایرانی دیاسپوریک از پارسی برای تاثیرگذاری بر رویدادهای سیاسی در سرزمین خود استفاده می‌کردند.

فصل پایانی این بخش به قلم عباس امانت است که با بررسی ادیب پشاوری شاعر مهاجر هندی، مضمون عبور از مرز را در بسترهای جدید امپراتوری و ملی اواخر سده نزدهم

ادامه می‌دهد. ادیب که در پشاور به دنیا آمد و بزرگ شد، به دلیل مشارکت خانواده‌اش در شورش ضد استعماری مجبور به تبعید شد. ادیب پس از مسافرت و تحصیل در سراسر افغانستان مستقل، در شهرهای ایران مانند مشهد و سپس تهران اقامت گزید، جایی که این مهاجر هندی نام خود را به عنوان یکی از آخرین مخازن زنده فرهنگ ادبی کهن بر سر زبان‌ها انداخت که قبلا آموزش پارسی برای سده‌ها ادامه داشت. با این حال، با شکل‌گیری فرهنگ ادبی ملی‌گرایانه جدید در ایران، ادیب به چهره‌ی پرحاشیه تبدیل شد و آخرین سال‌های زندگی‌اش را در ایران رضاشاه به‌عنوان بازمانده و انتقال‌دهنده جهان پارسیگرای قدیم گذراند. به این ترتیب، فصل امانت در طول زندگی انفرادی، مشقت‌های بازگشت پارسی از زبان بین-قومی اوراسیا به یک زبان ملی را که تا دهه ۱۹۳۰ تنها توسط سه دولت-ملت معاصر حفظ شده بود، به تصویر می کشد.

در پایان، فصل آخر کتاب به تصویر بزرگ پرسوگرافیا باز می‌گردد که قبلا در این پیش‌گفتار ارایه شده بود. در این‌جا براین سپونر رویکرد کلان تاریخی و ساختاری برای بسط و انقباض پارسی در طول دوره طولانی را اتخاذ می‌کند، آن‌چه که او «هزاره پارسیگرایی» می‌نامد. با حرکت از استفاده اولیه پارسی باستان به عنوان زبان اداری در سده ششم پیش از میلاد، سپونر گسترش زبان پارسی را از طریق خط میخی، آرامی و سپس خطوط عربی با تجسم‌های متعدد آن به‌عنوان یک «کوینی» (زبان مشترک) پیش از عقب‌نشینی آن در مواجهه با زبان بومی رسمی دولت-ملت‌های جدید دنبال می‌کند که از چین تا بالکان استفاده می‌شد. سپونر با تمرکز بر فرایندهای داده‌شده در فصل‌های پیشین، بر معیارسازی و پایداری پارسی به عنوان یک زبان نوشتاری تاکید می‌کند که زیربنای اهمیت تداوم آن یک هزاره کامل است. در بخش‌های پایانی کتاب، او تحولاتی را در سده بیستم به ما می‌رساند که شاهد آن بودیم که یک زبان ارجمند و در عین حال متروک، به لاتین فراموش‌شده‌ی یک جهان سابقا پارسی‌گرا تبدیل می‌شود.

پیش از پرداختن به فصل‌های که مرزهای مختلف پارسی را در طول سده‌های اصلی گسترش/پیشرفت و انقباض/پسرفت آن بررسی می‌کند، ارزش آن را دارد که مقیاس آن کسوف ادبی را از طریق یک آمار کتاب‌شناسی از کتابخانه یک مسلمان آسیای جنوبی در سده بیستم بررسی کنیم. از میان چندین هزار کتاب جمع آوری شده توسط جمال الدین عبدالوهاب (۱۹۱۹-۲۰۱۲)، ۵۵ درصد به اردو، ۳۰ درصد به عربی، ۱۰ درصد به انگلیسی و تنها ۵ درصد به پارسی بوده است [۲۶۱]. حتی برای این عالم دینی که در مدرسه بزرگ «فرنگی محل» که تحت حمایت مغول ایجاد شده بود، تحصیل کرده بود، پارسی توسط سایر زبان‌های ملی، مذهبی و امپراتوری کنار گذاشته شده بود.

یادداشت‌ها

1. I am most grateful to Domenico Ingenito and Andrew Peacock for advice on early New Persian and Ottoman Persian, as well as to Peter Cowe and Rebecca Gould for guiding my reading on Armenian and Georgian literature. I also thank my anonymous referees for their comments on this introductory essay as a whole. Needless to say, any errors and overstatements remain my own.

2. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam,* 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 2: 293.

3. Bruce B. Lawrence, “Islam in Afro-Eurasia: A Bridge Civilization,” in *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives,* ed. Peter J. Katzenstein (London: Routledge, 2009), 157–75.

4.AbbasAmanat,ed.,*ThePersianateWorld:RethinkingaSharedSphere*(Leiden:Brill,forthcoming).

5. Bert G. Fragner, *Die “Persophonie”: Regionalitat, Identitat und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens* (Berlin: Das Arabische Buch, 1999), 33–36.

6. Ibid., 6–8, 16–21.

7. Ibid., 33.

8. Ibid., 100–104, with the quotation at 101.

9. Brian Spooner and William L. Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order* (Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2012).

10. Brian Spooner and William L. Hanaway, “Preface,” in Spooner and Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World,* xi.

11. Ibid., xiii.

12. Brian Spooner and William L. Hanaway, “Introduction: Persian as *Koine:* Written Persian in World-Historical Perspective,” in Spooner and Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World,* 1–69.

13. Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 42.

14. Ibid., ix and 2.

15. Ibid., viii.

16. Ironically, aside from a few pages on Ghalib, Iqbal, and the Tatar Jadids, Dabashi’s emphasis on “cosmopolitan worldliness” ignores the past three centuries of contributions to Persian literature and culture by non-Iranians. See ibid., chaps. 7 and 8, with the quotation at 302.

17. Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

18. Ibid., 84.

19. Ibid., 84–85.

20. Ibid., 85. The italicized emphasis is Ahmed’s own.
21. Stefano Pellò, *Ṭūṭiyān-i Hind: specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane* (*1680– 1856*) (Florence: Società editrice fiorentina, 2012). 22. Ibid., 33.

23. Ibid., 18, 169.

24. Ibid., 83.

25. I am grateful to Domenico Ingenito for this point. For a detailed study of Sudi’s career, see Murat Umut Inan, “Writing a Grammatical Commentary on Hafiz of Shiraz: A Sixteenth-Century Ottoman Scholar on the Divan of Hafiz” (PhD diss., University of Washington, 2012).

26. This seems to have been particularly the case after the Safavid promotion of Shi‘ism in the sixteenth century. This is not to say that Shi‘ism created an unsurmountable “barrier of heterodoxy,” for Shi‘i Islam created its own networks between India and Iran, albeit often based on Arabic rather than Persian learning. See Juan R. I. Cole, *Roots of North Indian Shi‘ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859* (Berkeley: University of California Press, 1988), and Robert D. McChesney, “‘Barrier of Heterodoxy’?: Rethinking the Ties Between Iran and Central Asia in the Seventeenth Cen- tury,” in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society,* ed. Charles Melville (London: I. B. Tauris, 1996).

27. *Literacy in Traditional Societies,* ed. Jack Goody (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

28. For a standard, if somewhat dated, general survey, see Gilbert Lazard, “The Rise of the New Persian Language,” in *The Cambridge History of Iran,* vol. 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs,* ed. Richard N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 595–632. More recently, see John R. Perry, “The Origin and Development of Literary Persian,” in , *A History of Persian Litera- ture,* ed. J. T. P. de Bruijn, vol. 1, *A General Introduction to Persian Literature* (London: I. B. Tauris, 2009).

29. Mary Boyce, “The Parthian *Gōsān* and Iranian Minstrel Tradition,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 89, nos. 1–2 (1957): 10–45, and Rahim Shayegan, “Old Iranian Motifs in *Vis o Ramin,*” in *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy,* ed. Alireza Korangy, Wheeler M. Thackston, Roy Mottahedeh, and William Granara (Berlin: De Gruyter, 2016).

30. William Hanaway, “Secretaries, Poets and the Literary Language,” in Spooner and Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World,* 100–101.

31. Gilbert Lazard, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane* (Paris: C. Klincksieck, 1963), 32.

32. Ludwig Paul, “Persian Language: i: Early New Persian,” *Encyclopædia Iranica,* www.iranicaon- line.org/articles/persian-language-1-early-new-persian.

33. Gilbert Lazard, "*Pahlavi, pârsi, dari:* Les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa," in *Iran and Islam, in memory of the late Vladimir Minorsky,* ed. C. E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 361–91. Ibn al-Muqaffa mentioned five languages in total, the other two being non-Iranian- group languages.

34. W. B. Henning, "The Inscriptions of Tang-i Azao," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20, 1–3 (1957): 335–42, and Bo Utas, "The Jewish-Persian Fragment from Dandān-Uiliq," *Orien- talia Suecana* 17 (1968): 123–36.

35. N. Sims-Williams, "Early New Persian in Syriac Script: Two Texts from Turfan," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74, 3 (2011): 353–74, and W. Sundermann, "Ein manichäischer Lehrtext in neupersischer Sprache," in *Persian Origins: Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian,* ed. Ludwig Paul (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 243–74.

36. Hassan Rezai Baghbidi, "New Light on the Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription from Xi'an," in *The Persian Language in History,* ed. M. Maggi and P. Orsatti (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 105–14.

37.ElaFilippone,"The Language of the Qor'āne Qods and Its Sistanic Dialectal Background,"in*The Persian Language in History,* ed. Maggi and Orsatti, 179–235, and Gilbert Lazard, "Lumières nouvelles sur la formation de la langue persan: Une traduction du Coran en persan dialectal et ses affinités avec le ju- déo-persan," in *Irano-Judaica* II, ed. S. Shaked and A. Netzer (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1990), 184–98. On conversion rates to Islam in Khurasan, see the classic study by Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).

38. John R. Perry, "New Persian: Expansion, Standardization & Exclusivity," in Spooner and Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World,* 72.

39. Bo Utas, "A Multiethnic Origin of New Persian," in *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects,* ed. Lars Johanson and Christiane Bulut (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 241–51.

40. Sheldon Pollock, "The Cosmopolitan Vernacular," *Journal of Asian Studies* 57, 1 (1998): 6–37. By way of response, see Pnina Werbner,

“Vernacular Cosmopolitanism,” *Theory, Culture & Society* 23, 2–3 (2006): 496–98.

41. On the context for these developments, see Rocco Rante, “‘Khorasan Proper’ and ‘Greater Khorasan’ within a Politico-Cultural Framework,” in *Greater Khorasan: History, Geography, Archaeol- ogy and Material Culture,* ed. Rante, Nathalie Gandolfo, Pascale Richardin, and Antoine Zink (Berlin: De Gruyter, 2015), and D. G. Tor, “Importance of Khurasan and Transoxiana in the Persianate Dynastic Period (850—1220),” in *Medieval Central Asia and the Persianate World: Iranian Tradition and Islamic Civilisation,* ed. A. C. S. Peacock and D. G. Tor (London: I. B. Tauris, 2015).

42. Perry, “New Persian,” in Spooner and Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World,* 73.

43. Bosworth concluded that the Tahirids (r. 821–73) “were indeed highly Arabized in culture and outlook, and eager to be accepted in the Caliphal world where the cultivation of things Arabic gave social and cultural prestige. For this reason, the Tahirids could not play a part in the renaissance of New Persian language and literature.” See C.E. Bosworth, “The Ṭāhirids and Persian Literature,” *Iran* 7 (1969): 103–6, citation at 106. See also Richard N. Frye, “The Sāmānids,” in *The Cambridge History of Iran,* ed. Frye, vol. 4, *From the Arab Invasion to the Saljuqs,* 136–61.

44. Gilbert Lazard, *Les premiers poètes persans (IXe–Xe siècles),* 2 vols. (Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve, 1964), 1:10 et seq.

45. W. B. Henning, “Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rudaki,” in *A Locust’s Leg: Stud- ies in Honour of S. H. Taqizadeh,* ed. Henning and Ehsan Yarshater (London: Percy Lund, Humphries & Co., 1962), 89–104.

46. A.C.S. Peacock, *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Bal‘ami’s Tarikh- namah* (London: Routledge, 2007), 36–37, and Lutz Richter-Bernberg, “Linguistic Shu‘ubiya and Early Neo-Persian Prose,” *Journal of the American Oriental Society* 94, 1 (1974): 55–64. My thanks to Andrew Peacock for these references.

47. The source for Muhammad ibn Wasif as a poet is the thirteenth century *Tarikh-i Sistan,* cited in William Hanaway, “Secretaries, Poets and the Literary Language,” in Spooner and Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World,* 105.

48. Lazard, *La langue des plus anciens monuments,* 36–37, and Vladimir Minorsky, "The Older Preface to the Shāh-nāma," in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* (Rome: Istituto per l'Oriente, 1956), 2: 159–79.

49. Ludwig Paul, "The Language of the *Šahnama* in Historical and Dialectal Perspective," in *Lan- guages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in Memoriam David Neil MacKenzie,* ed. Dieter Weber (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005).

50. Bert Fragner has also observed Persian's importance as an administrative language (*Verwal- tungssprache*). See Fragner, *"Persophonie,"* 76–78.

51. Julie Scott Meisami, "Why Write History in Persian? Historical Writing in the Samanid Pe- riod," in *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth,* ed. Carole Hillenbrand (Leiden: Brill, 2000), 2: 348–71, and Peacock, *Mediaeval Islamic Historiography,* chaps. 3–4.

52. Travis Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis* (Oxford: Oxford University Press, 2012), chap. 6.

53. Brian Spooner and William L. Hanaway, "*Siyaq:* Numerical Notation and Numeracy in the Persianate World," in *The Oxford Handbook of the History of Mathematics,* ed. Eleanor Robson and Jacqueline Stedall (Oxford: Oxford University Press, 2009), 429–47.

54. Ibid., 437.

55. Ibid., 438.

56. I am grateful to John E. Woods for this information.

57. Robert L. Canfield, "Introduction: The Turko-Persian Tradition," in *Turko-Persia in Historical Perspective,* ed. Robert L. Canfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1.

58. S. Jabir Raza, "Hindus under the Ghaznavids," *Proceedings of the Indian History Congress* 71 (2010–11): 213–25.

59. Gerhard Doerfer, "The Influence of Persian Language and Literature among the Turks," in *The Persian Presence in the Islamic World,* ed. Richard G. Hovannisian and Georges Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), and John R. Perry, "The Historical Role of Turkish in Relation to Persian of Iran," *Iran & the Caucasus* 5, 1 (2001): 193–200.

60. My thanks to Domenico Ingenito for this point.

61. C.E. Bosworth, "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids," *Iran* 6 (1968): 33–44.

62. C. E. Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids," *Oriens* 15 (1962): 210–33. and id., "An Oriental Samuel Pepys? Abu' l-Faḍl Bayhaqī's Memoirs of Court Life in Eastern Iran and Afghanistan, 1030–1041," *Journal of the Royal Asiatic Society,* 3rd ser., 14, 1 (2004): 13–25.

63. Alessio Bombaci, *The Kufic Inscription in Persian Verses in the Court of the Royal Palace of Mas'ud III at Ghazni* (Rome: Ismeo, 1966); Viola Allegranzi, "Royal Architecture Portrayed in Bayhaqī's *Tārīḫ-i Masʿūdī* and Archaeological Evidence from Ghazni (Afghanistan, 10th–12th c.)," *Annali dell'Istituto orientale di Napoli* 74 (2014): 95–120, and id., "The Use of Persian in Monumental Epigraphy from Ghazni (Eleventh-Twelfth Centuries)," *Eurasian Studies* 13 (2015): 23–41.

64. Saïd Amir Arjomand, "Evolution of the Persianate Polity and Its Transmission to India," *Jour- nal of Persianate Studies* 2 (2009): 115–36, and A.C.S. Peacock and Sara Nur Yıldız, "Introduction: Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia," in *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia,* ed. Peacock and Yıldız (Würzburg: Ergon, 2016).

65. Hasan Anusha, *Danishnama-yi Adab-i Farsi,* vol. 4 *Adab-i Farsi dar Shibh'qara (Hind, Pakistan, Bangladish)* (Tehran: Mu'assasa-yi Farhangi wa Intisharat-i Danishnama, Wizarat-i Farhang wa Irshad-i Islami, 1383/2005); Syeda Bilqis Fatema Husaini, *Critical Study of Indo-Persian Literature during Sayyid and Lodi period, 1414–1526 A.D.* (New Delhi: Syeda Bilqis Fatema Husaini, 1988); Nargis Jahan, *Tarikh-i Adabiyat-i Farsi-yi Hind dar Dawrah-'i Khaljiyan* (Dehli: Anjuman-i Farsi-yi Dihli, n.d. [199–?]), Muhammad Kalim Sahsarami, *Khidmatguzaran-i Farsi dar Bangladish* (Dhaka: Rayzani-yi Farhang-i Jumhuri-yi Islami-yi Iran, 1999); and M. H. Siddiqi, ed., *Growth of Indo-Persian Literature in Gujarat* (Baroda: Department of Persian, Arabic and Urdu, M.S. University of Baroda, 1985).

66. Hanaway, “Secretaries, Poets and the Literary Language,” in Spooner and Hanaway, eds., *Literacy in the Persianate World,* 108.

67. Spooner and Hanaway, “*Siyaq,*” in *Oxford Handbook,* ed. Robson and Stedall, 444–47.

68. Hanaway, “Secretaries, Poets and the Literary Language,” in Spooner and Hanaway, eds., Literacy in the Persianate World.

69. ‘Ali ibn ‘Uthman al-Hujwiri, *The Kashf al Maḥjúb: The Oldest Persian Treatise on Súfism,* trans. R. A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1936). For context, see Hamid Dabashi, “Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuq Period,” in *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi,* ed. Leonard Lewisohn (London: Khanaqahi Nimatullahi Publications, 1993).

70. Zadeh, *Vernacular Qur’an,* 279.

71. Nile Green, *Making Space: Sufis and Settlers in Early Modern India* (New Delhi: Oxford Uni- versity Press, 2012), and Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The “ṭabaqāt” Genre from al-Sulamī to Jāmī* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001).

72. Feliz Çağman and Zeren Tanındı, “Manuscript Production at the Kazaruni Orders in Safavid Shiraz,” in *Safavid Art and Architecture,* ed. Sheila R. Canby (London: British Museum Press, 2002), and Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

73. John R. Perry, “Persian as a Homoglossic Language,” *Cultures et sociétés contemporaines* 3 (2003): 11–28, and id., “New Persian: Expansion, Standardization & Exclusivity,” in Spooner and Hanaway, eds*., Literacy in the Persianate World,* 70–94.

74. Stephen H. Rapp Jr., *The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature* (London: Routledge, 2017).

75. Donald Rayfield, *The Literature of Georgia: A History,* 3rd ed. (London: Garnett Press, 2010), 65–69.

76. Peter Cowe, “The Politics of Poetics: Islamic Influence on Armenian Verse,” in *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle*

East since the Rise of Islam, ed. J.J. van Ginkel, H. L. Murre-van den Berg, and Theo Maarten van Lint (Leuven: Peeters, 2005), 379–403.

77. Thanks to Rebecca Gould for this point.

78. Jost Gippert, “Towards an Automatical Analysis of a Translated Text and Its Original: The Persian Epic of *Vīs u Rāmīn* and the Georgian *Visramiani,*” *Studia Iranica, Mesopotamica et Anatolica* 1 (1994): 21–59. On the pre-Islamic origins of the story cycle, see Vladimir Minorsky, “Vis u Ramin: A Parthian Romance,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1943–46): 741–63; 12 (1947–1948): 20–35; 16 (1954): 91–92.

79. D.M. Lang and G.M. Meredith-Owens, “*Amiran-Darejaniani:* A Georgian Romance and Its English Rendering,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22, 1–3 (1959): 454–90, and Rayfield, *Literature of Georgia,* 75–92.

80. Rayfield, *Literature of Georgia,* 81, 85.

81. Translated in ibid.,91. For a fuller linguistic analysis of the text, see Farshid Delshad, “Studien zu den iranischen und semitischen Lehnwörtern im georgischen Nationalepos ‘Der Recke im Pantherfell’” (PhD diss., Friedrich-Schiller Universität, Jena, 2002).

82. James R. Russell, “Here Comes the Sun: A Poem of Kostandin Erznkats’i,” *Journal of the Society for Armenian Studies* 3 (1987): 119–27. For translations and commentaries on Kostandin’s works, see Theo Maarten van Lint, *Kostandin of Erznka: An Armenian Religious Poet of the XIIIth–XIVth Century. Armenian Text with Translation and Commentary* (Leiden: T. M. van Lint, 1996).

83. Cowe, “Politics of Poetics,” in *Redefining Christian Identity,* ed. van Ginkel et al.

84. James R. Russell, “An Armeno-Persian Love Poem of *Grigoris Aght’amarts’i,*” *Journal of the Society for Armenian Studies* 6 (1992–93): 99–105.

85. Joakim Enwall, “Turkish Texts in Georgian script: Sociolinguistic and Ethno-Linguistic Aspects,” in *Turcology in Mainz,* ed. Hendrik Boeschoten and Julian Rentzsch (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010).

86. Michael Kemper, “An Island of Classical Arabic in the Caucasus: Daghestan,” in *Exploring the Caucasus in the 21st Century: Essays on Culture, History and Politics in a Dynamic Context,* ed. Françoise Companjen, László Marácz, and Lia Versteegh (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), and Anna Zelkina, “The Arabic Linguistic and Cultural Tradition in Daghestan*:* An Historical. Overview,” in *Arabic as a Minority Language,* ed. Jonathan Owens (Berlin: Mouton de Gruyter*,* 2000).

87. Gadzhi Gamzatovich Gamzatov, “Daghestan: Cultural Relations with Persia,” *Encyclopædia Iranica,* 6, fasc. 6, 568–76, www.iranicaonline.org/articles/dagestan.

88. Francesca Orsini and Samira Sheikh, “Introduction,” in *After Timur Left,* ed. Orsini and Sheikh (New Delhi: Oxford University Press, 2014), 17–18.

89. Stefano Pello, “Local Lexis? Provincializing Persian in Fifteenth-Century North India,” in *After Timur Left,* ed. Orsini and Sheikh*.*

90. Anne F. Broadbridge, *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008),157.

91. Jonathan M. Bloom, *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001). Recent excavations at the erstwhile Soghdian town of Sanjar-Shah have found the earliest evidence (from between ca. 720 and 780) of the transmission of Chinese-made paper to Muslim usage. See Ofir Haim, Michael Shenkar, and Sharof Kurbanov, “The Earliest Arabic Documents Written on Paper: Three Letters from Sanjar-Shah (Tajikistan),” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 43 (2016): 141–91.

92. For varied positions on the possible Chinese etymology of *kaghaz,* see *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., vol. 4, ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat (Leiden: E.J. Brill, 1960–2005), s.v. “Kāghad,” and Berthold Laufer, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran* (Chicago: Field Museum of Natural History, 1919), 557–58.

93. I am grateful to Bojan Petrovic for lexicographically confirming this etymology.

94. On the epigraphic evidence for the Jews of Jam (Firuzkuh), see Gherardo Gnoli, *Le inscrizioni giudeo-persiane del Gur (Afghanistan),*

Serie Orientale Roma, vol. 30 (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1964); Erica E. Hunter, “Hebrew-Script Tombstones from Jām, Afghanistan,” *Journal of Jewish Studies* 61, 1 (2010): 72–87; and Eugen L. Rapp, *Die jüdisch-persisch-hebräischen Inschriften aus Afghanistan* (Munich: J. Kitzinger, 1965).

95. Nile Green, *Sufism: A Global History* (Oxford: Blackwell, 2012), chap. 2.

96.In *After Timur Left,* ed. Orsini and Sheikh, see Richard M.Eaton, “TheRiseofWrittenVernacu- lars: The Deccan, 1450–1650”; Dilorom Karomat, “Turki and Hindavi in the World of Persian: Fourteenth- and Fifteenth-Century Dictionaries”; Francesca Orsini, “Traces of a Multilingual World: Hindavi in Persian Texts”; and Ramya Sreenivasan, “Warrior-Tales at Hinterland Courts in North India, 1370–1550.”

97. Early Khurasani customs such as the *‘urs* death anniversary were exported by migrants to Anatolia and India alike. See Nile Green, “The Migration of a Muslim Ritual,” in Green, *Making Space*.

98. Saïd Amir Arjomand, “Unity of the Persianate World under Turko-Mongolian Domination and Divergent Development of Imperial Autocracies in the Sixteenth Century,” *Journal of Persianate Studies* 9, 1 (2016): 1–18.

99. Stefan T. Kamola, “Rashīd al-Dīn and the Making of History in Mongol Iran” (PhD diss., Uni- versity of Washington, 2013), and *Rashīd al-Dīn: Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran,* ed. Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (London: Warburg Institute, 2013). On the Il-Khanid cultural context, see Judith Pfeiffer, “From Baghdad to Maragha, Tabriz, and Beyond: Tabriz and the Multi-Cephalous Cultural, Religious, and Intellectual Landscape of the 13th to 15th Century Nile-to-Oxus Region,” in *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz,* ed. Pfeiffer (Leiden: Brill, 2014).

100. George Lane, “Persian Notables and the Families Which Underpinned the Ilkhanate,” in *Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Eurasian Predecessors,* ed. Reuven Amitai and Michal Biran (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2015).

101. For the ongoing debate on the official status of Persian in Yuan China, see Stephen G. Haw, “The Persian Language in Yuan-Dynasty China: A Reappraisal,” *East Asian History* 39 (2014): 5–32; David Morgan,

"Persian as a Lingua Franca in the Mongol Empire," in *Literacy in the Persianate World,* ed. Spooner and Hanaway, 160–70; and Huang Shijian, "The Persian Language in China during the Yuan Dynasty," *Papers on Far Eastern History* 33–34 (1986): 83–95. The fullest study of Sino-Persian contact in this period is Mas'ud Tarumsari, 'Abd al-Rahman 'Alim, and Bahram Mustaqimi, *Chin: Siyasat-i Khariji wa Ravabit ba Iran (1328–57)* (Tehran: Daftar-i Mutala'at-i Siyasi wa Bayn al-Milali, 1986).

102. Vladimir Minorsky, "Pūr-i Bahā's Mongol Ode," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18, 2 (1956): 261–78.

103. Tommaso Previato, "Pre-modern Globalization and Islamic Networks under Mongol Rule: Some Preliminary Considerations on the Spreading of Sufi Knowledge in Gansu-Qinghai," *Journal of Muslim Minority Affairs* 36, 2 (2016): 235–66.

104. The Galle Trilingual Inscription has been surprisingly neglected by scholarship. See the in- adequate Lorna Dewaraja, "Cheng Ho's Visits to Sri Lanka and the Galle Trilingual Inscription in the National Museum in Colombo," *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka,* n.s., 52 (2006): 59–74, and S. Paranavitana, "The Tamil Inscription on the Galle Trilingual Slab," *Epigraphia Zeylanica, Being Lithic and Other Inscriptions of Ceylon* 3, 36 (1933): 331–41.

105. I am grateful to David Brophy for this astute observation.

106. Frederick Hirth, "The Word 'Typhoon': Its History and Origin," *Journal of the Royal Geographical Society* 50 (1880): 260–67.

107. Michel Balivet, "La conquête ottomane comme vecteur de l'expansion de la culture persane (XIV–XVI siècle)," in Balivet and Homa Lessan Pezechki, *Études turco-iraniennes: Anatolie–Iran du Moyen-Âge à l'époque moderne* (Istanbul: Isis Press, 2017); Murat Umut Inan, *Ottomans Reading Persian Classics: Literary Reception and Interpretation in the Early Modern Ottoman Empire* (forthcoming); and Sara Nur Yıldız, "Ottoman Historical Writings in Persian, 1400–1600," in *Persian Historiography,* ed. Charles Melville (London: I. B. Tauris, 2012), 436–502.

108. IamgratefultoJamesPickettforencouragingmetomorecarefullyconsiderthis "networked geography." See James R. Pickett, "The Persianate Sphere during the Age of Empires: Islamic Scholars and Networks of Exchange in Central Asia, 1747–1917" (PhD diss., Princeton University, 2015).

109. On Persian works from these regions, see O.F. Akimushkin, A.B. Khalidov and G. J. Roper, “Russian Federation,” in *World Survey of Islamic Manuscripts,* ed. Geoffrey Roper, 4 vols. (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992–94), 665–701; Hasan Anusha, *Danishnama- yi Adab-i Farsi,* vol. 6: *Adab-i Farsi dar Anatuli wa Balkan* (Tehran: Mu’assasa-yi Farhangi wa Intisharat-i Danishnama, Wizarat-i Farhang wa Irshad-i Islami, 1383/2005); and Alfrid Bustanov, *Knizhnaia Kul’tura Sibirskikh Musul’man* (The Book Culture of Siberian Muslims) (Moscow: Mardzhani, 2013).

110. Sanjay Subrahmanyam, “Early Modern Circulation and the Question of ‘Patriotism’ between Central Asia and India,” in *Writing Travel in Central Asian History,* ed. Nile Green (Bloomington: Indian University Press, 2014).

111. Amid a vast historiography, see the more recent approaches of Ali Anooshahr, “Mughals, Mongols, and Mongrels: The Challenge of Aristocracy and the Rise of the Mughal State in the Tarikh-i Rashidi,” *Journal of Early Modern History* 18 (2014): 559–77; Jonathan Brack, “Was Ede Bali a Wafā’ī Shaykh? Sufis, Sayyids and Genealogical Creativity in the Early Ottoman World,” in *Islamic Literature and Intellectual Life,* ed. Peacock and Yıldız ; Mimi Hanaoka, “Visions of Muhammad in Bukhara and Tabaristan: Dreams and Their Uses in Persian Local Histories,” *Iranian Studies* 47, 2 (2014): 289–303; Hanaoka, “Perspectives from the Peripheries Strategies for ‘Centering’ Persian Histories from the ‘Peripheries,’” *Journal of Persianate Studies* 8, 1 (2015): 1–22; Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, “History Pre- served in Names: Delhi Urban Toponyms of Perso-Arabic Origin,” in *Islam on the Indian Subconti- nent: Language, Literature, Culture and History,* ed. Kuczkiewicz-Fraś (KrakÓw: KrakÓw Księgarnia Akademicka, 2009); Sunil Sharma, “Amir Khusraw and the Genre of Historical Narratives in Verse,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22, 1–2 (2002): 112–18; and Sharma, “The City of Beauties in Indo-Persian Poetic Landscape,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, 2 (2004): 73–81.

112. Richard M. Eaton, *Islamic History as Global History* (Washington, DC: American Historical Association, 1990).

113. *A Worldwide Jami,* ed. Thibaut d’Hubert and Alexandre Papas (Leiden: Brill, 2019), most sub- stantially pioneers this approach.

114. Franco Moretti, *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History* (London:Verso,2005).

115. “The secondary literature often mentions that Turkish was made the official language by the Karamanid ruler of south-central Anatolia, Mehmed Beg, on his conquest of Konya in 1277. However, this derives from a statement by the Persian historian Ibn Bibi that was probably intended to dis- credit Mehmed Beg as a barbaric Turkmen. There is no other evidence that the Karamanids ever used Turkish for official purposes, or even much for literary ones.” Andrew Peacock, personal communica- tion, May 10, 2017.

116. There were, for example, several coins issued with Greek script by the twelfth-century Dan- shimendid dynasty, as well as a bilingual Greek-Arabic inscription dated to 1215 from Sinop. See Scott Redford, *Legends of Authority: The 1215 Seljuk Inscriptions of Sinop Citadel, Turkey* (Istanbul: Koç University Press, 2015), and Estelle Whelan, “A Contribution to Danishmendid History: The Figured Copper Coins,” *American Numismatic Society Museum Notes* 25 (1980): 133–66. My thanks to Andrew Peacock for these references.

117. Samira Sheikh, “Languages of Public Piety: Bilingual Inscriptions from Sultanate Gujarat, c. 1390–1538,” in *After Timur Left,* ed. Orsini and Sheikh. For epigraphic evidence from Southeast Asia, with which Gujarat was connected, see Claude Guillot and Ludvik Kalus, *Les monuments funéraires et l'histoire du sultanat de Pasai à Sumatra (XIIIe–XVIe siecles)* (Paris: Harmattan, 2008).

118. Andrew Peacock, “Islamisation in Medieval Anatolia,” in *Islamisation: Comparative Perspec- tives from History* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), ed. Peacock: 141 and 144. I am very grateful to Andrew Peacock for his generous additional advice about the linguistic profiles of both the Saljuq and Ottoman chanceries.

119. On the Arabic-script Greek poems, see Paul Burguière and Robert Mantran, “Quelques vers grecs du XIIIe siècle en caractères arabes,” *Byzantion* 22 (1952): 63–80.

120. Peter B. Golden, “The World of the Rasūlid Hexaglot,” in *The King's Dictionary: The Rasūlid Hexaglot: Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol*, trans. and ed. T. Halasi-Kun, P. B. Golden, L. Ligeti, and E. Schütz (Leiden: Brill, 2000).

121. Jost Gippert, “Early New Persian as a Medium of Spreading Islam,” in *Persian Origins*, ed. Paul.

122. C.H.B. Reynolds, “Linguistic Strands in the Maldives,” *Contributions to Asian Studies* 11 (1978): 155–66.

123. Hasan Taj al-Din, *The Islamic History of the Maldive Islands* [Arabic text], ed. Hikoichi Yajima, 2 vols. (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1982).

124. Claude Guillot and Ludvig Kalus, “La stèle funéraire de Hamzah Fansuri,” *Archipel* 60, 4 (2000): 3–24, at 18–19.

125. The following lines draw on Paul Wormser, “The Limits of Persian Influence in the 17th Century Malay World” paper presented at “The Frontiers of Persian Learning” conference II, UCLA, February 2016.

126. Alessandro Bausani, “Note su una antologia inedita di versi mistici persiani con versione interlineare malese,” *Annali dell’Istituto universitario orientale di Napoli* 18 (1968): 39–66.

127. Wormser, “Limits of Persian Influence,” 3.

128. Alessandro Bausani, “Note sui vocaboli persiani in malese-indonesiano,” *Annali dell’Istituto universitario orientale di Napoli,* n.s., 14 (1964): 1–32. On this topic, see also Muhammad Abdul Jabbar Beg, *Arabic Loan-words in Malay: A Comparative Study,* rev. ed. (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1979), and Muhammad Khush-Haykal Azad, *Wazhiha-yi Farsi-yi Dakhil dar Zaban-i Malayu* (Tehran: Wizarat-i Farhang wa Irshad-i Islami, 1378/1999).

129. Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

130. Sanjay Subrahmanyam, “‘Persianization’ and ‘Mercantilism’ in Bay of Bengal History, 1400– 1700,” in Subrahmanyam, *Explorations in Connected History: From the Tagus* (New Delhi: Oxford Uni- versity Press, 2005).

131. Ali Anooshahr, “Shirazi Scholars and the Political Culture of the Sixteenth-Century Indo- Persian World,” *Indian Economic & Social History Review* 51, 3 (2014): 331–52; Abolghasem Dadvar, *Iranians in Mughal Politics and Society, 1606–1658* (New Delhi: Gyan Publishing House, 1999); Masashi Haneda, “Emigration of Iranian Elites to India during the 16th–18th Centuries,” *Cahiers d’Asie centrale* 3–4 (1997): 129–43; and

Riazul Islam, *Calendar of Documents on Indo-Persian Relations* (Tehran: Ira- nian Culture Foundation, 1979).

132. Momin Mohiuddin, *The Chancellery and Persian Epistolography under the Mughals, from Babur to Shahjahan, 1526–1658* (Calcutta: Iran Society, 1971), 157, 180–81.

133. Arthur Dudney, “Sabk-e Hendi and the Crisis of Authority in Eighteenth-Century Indo- Persian Poetics,” *Journal of Persianate Studies* 9, 1 (2016): 60–82, and Rajeev Kinra, “Make it Fresh: Time, Tradition, and Indo-Persian Literary Modernity,” in *Time, History, and the Religious Imaginary in South Asia,* ed. Anne C. Murphy (London: Routledge, 2011).

134. For fifteenth- and early sixteenth-century South Asian vernacularization, see the essays in *After Timur Left,* ed. Orsini and Sheikh (2014). For a larger world historical view on this process, see Benoît Grévin, “La lente révolution des cultures linguistiques,” in *Histoire du monde au XVe siècle,* ed. Patrick Boucheron (Paris: Fayard, 2009), 651–67.

135. Marc Toutant, *Un empire de mots: Pouvoir, culture et soufisme à l’époque des derniers Timourides au miroir de la Khamsa de Mīr ‘Alī Shīr Nawā’ī* (Leuven: Peeters, 2016), and id., “La Khamsa de Mir¯ ‘AlĪ Shiˉr Nawā’Ī (1441–1501) ou le triomphe de l’imitation créatrice,” *La Timuride* 38 (2016): 17–25.

136. Colin Paul Mitchell, “To Preserve and Protect: Husayn Va’iz-I Kashifi and Perso-IslamicChancellery Culture,” *Iranian Studies* 36, 4 (2003): 485–507.

137. I am grateful to an anonymous reader for these details on the status of Persian versus Chagha- tai under the Timurids.

138. Hodgson, *Venture of Islam,* 2: 293.

139. Hamide Demirel, *The Poet Fuzuli: His Work, Study of his Turkish, Persian and Arabic Divan* (Ankara: Ministry of Culture, 1991), and Halil Inalcık, “The Origins of Classical Ottoman Literature: Persian Tradition, Court Entertainments, and Court Poets,” *Journal of Turkish Literature* 5 (2008): 5–75.

140. Richard M. Eaton and Phillip B. Wagoner, *Power, Memory, Architecture: Contested Sites on In- dia’s Deccan Plateau, 1300–1600* (New Delhi: Oxford University Press, 2014), 128, 210–11. See also Philip

Wagoner, "The Multiple Worlds of Amin Khan: Crossing Persianate and Indic Cultural Boundaries in the Quth Shahi Kingdom," in *Sultans of the South: Arts of India's Deccan Courts, 1323–1687,* ed. Navina Najat Haidar and Marika Sardar (New York: Metropolitan Museum of Art, 2011).

141. Thibaut d'Hubert, "The Lord of the Elephant: Interpreting the Islamicate Epigraphic, Numis- matic, and Literary Material from the Mrauk U Period of Arakan (ca. 1430−1784)," *Journal of Burma Studies* 19, 2 (2015): 341–70, with the inscription as Appendix 1.

142. Syed Ali Ashraf*, Muslim Traditions in Bengali Literature* (Karachi: Bengali Literary Society*,* 1960), chap. 1; Thibaut d'Hubert, "Pirates, Poets, and Merchants: Bengali Language and Literature in Seventeenth-Century Mrauk-U," in *Culture and Circulation: Literature in Motion in Early Modern India,* ed. Thomas de Bruijn and Allison Busch (Leiden: Brill, 2014); and d'Hubert, "Compositional Patterns in the Seventeenth-Century Bengali Literature of Arakan," in *Tellings and Texts: Music, Litera- ture and Performance Cultures in North India,* ed. Francesca Orsini and Katherine Brown (Cambridge: Open Books Publishers, 2015).

143. Adiya Behl and Simon Weightman, "Introduction," in *Madhumalati: An Indian Sufi Romance,* trans. Behl and Weightman (Oxford: Oxford University Press, 2000), and *Culture and Circulation,* ed. de Bruijn and Busch.

144. Sheldon Pollock, "Cosmopolitan and Vernacular in History," *Public Culture* 12, 3 (2000): 591–625.

145. Eleazar Birnbaum, "The Ottomans and Chagatay Literature," *Central Asiatic Journal* 20 (1976): 157–91, and Aftandil Erkinov, "Persian-Chaghatai Bilingualism in the Intellectual Circles of Central Asia During the 15th–18th Centuries: The Case of Poetical Anthologies (*bayāz*)," *International Journal of Central Asian Studies* 12 (2008): 57–82.

146. See Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, "Turkic in India and Its Elements in Hindi," *Studia Turco- logica Cracoviensia* 8 (2001): 43–48; the literature on this subject is miniscule.

147. Allison Busch, "Hidden in Plain View: Brajbhasha Poets at the Mughal Court," *Modern Asian Studies* 44, 2 (2010): 267–309, and Busch, *Poetry of Kings: The Classical Hindi Literature of Mughal India* (New York: Oxford University Press, 2011), chaps. 4 and 5.

148. Burguière and Mantran, “Quelques vers grecs du XIIIe siècle en caractères arabes.” On Turkic parallels, see Bernt Brendemoen, “Greek and Turkish Language Encounters in Anatolia,” in *Language Encounters across Time and Space: Studies in Language Contact,* ed. Bernt Brendemoen, Elizabeth Lanza, and Else Ryen (Oslo: Novus, 1999).

149. Audrey Truschke, *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court* (New York: Columbia University Press, 2016).

150. On inscriptions, see Chen Da-sheng et Ludvik Kalus, *Corpus d’inscriptions arabes et persanes en Chine* (Paris: P. Geuthner, 1991) and Clement Huart, *Inscriptions arabes et persanes des mosquées chinoises de K’ai-fong-fou et de Si-ngan-fou* (Leiden: Brill, 1905). On the mosques more generally, see Nancy Shatzman Steinhardt, *China’s Early Mosques* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

151. On Hui history, see Jonathan Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China, Studies on Ethnic Groups in China* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

152. On the Han Kitab and their milieu, see Françoise Aubin, “Islam en Chine et confucianisme,” *Études orientales* 27–28 (2016); Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Chinese Muslims in Late Imperial China* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2005); Anthony Garnaut, “Chinese Muslim Literature,” in *Encyclopaedia of Islam,* 3rd ed., ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson, http://dx.doi.org/10.1163/1573–3912_ei3_ COM_27604; and Kristian Petersen, *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab* (New York: Oxford University Press, 2017).

153. Walter N. Hakala, “On Equal Terms: The Equivocal Origins of an Early Mughal Indo-Persian Vocabulary,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, 2 (2015): 209–27.

154. Sreeramula Rajeswara Sarma, “Sanskrit Manuals for Learning Persian,” in *Adab Shenasi,* ed. Azarmi Dukht Safavi (Aligarh, India: Aligarh Muslim University, Department of Persian, 1996); Sarma, “From Yāvanī to Sam. skr. tam: Sanskrit Writings Inspired by Persian Works,” *Studies in the History of Indian Thought* 14 (2002): 71–88; and Audrey Truschke, “Defining the Other: An Intellectual History of Sanskrit Lexicons and Grammars of Persian,” *Journal of Indian Philosophy* 40, 6 (2012): 635–68.

155. Rani Majumdar, “The Kathākautuka—A Persian Love Poem in Sanskrit Garb,” *Journal of the Oriental Institute, Baroda,* 47, 3–4 (1998), 283–87, and Luther James Obrock, “Translation and His- tory: The Development of a Kashmiri Textual Tradition from ca. 1000–1500” (PhD diss., University of California, Berkeley, 2015), chap. 7.

156. Supriya Gandhi, “Retelling the Rāma Story in Persian Verse: Masīḥ Pānīpatī’s Mas̱navī-yi Rām va Sītā,” in *No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Thackston Jr.’s 70th Birthday,* ed. Alireza Korangy and Daniel J. Sheffield (Wiesbaden: Harrassowitz, 2014), and Truschke, *Culture of Encounters.*

157. Solomon I. Baevskiĭ, *Early Persian Lexicography: Farhangs of the Eleventh to the Fifteenth Centuries,* trans. John R. Perry (Folkestone, England: Global Oriental, 2007), esp. chap. 4, and Rajeev Kinra, “Cultures of Comparative Philology in the Early Modern Indo-Persian World,” *Philologi- cal Encounters* 1, 1–4 (2016): 225–87.

158. Muhammad Mahdi Khan, *Sanglax: A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xān,* facsimile text with introduction by Sir Gerard Clauson (London: Luzac, 1960).

159. Shinji Ido, “New Persian Vowels Transcribed in Ming China,” in *Iranian Languages and Literatures of Central Asia: From the 18th Century to the Present,* ed. Matteo de Chiara and Evelin Grassi, *Cahiers de Studia Iranica* 57 (2015): 99–136.

160. My thanks to Andrew Peacock for advice on this matter.

161. On related matters, see Christopher Markiewicz, “The Crisis of Rule in Late Medieval Islam: A Study of Idrīs Bidlīsī (861–926/1457–1520) and Kingship at the Turn of the Sixteenth Century” (PhD diss., University of Chicago, 2015), 140–45.

162. Vladimir Minorsky, “The Poetry of Shah Isma’il I,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, 4 (1942): 1006–53.

163. Helen Giunashvili and Tamar Abuladze, “Persian Historical Documents of Georgia (Sixteenth to Eighteenth Centuries): Aspects of Linguistic Analysis,” *Journal of Persianate Studies* 5,1 (2012): 35–42.

164. Rayfield, *Literature of Georgia,* 108–9.

165. Rebecca Gould, “Sweetening the Heavy Georgian Tongue: Jāmī in the Georgian-Persianate Ecumene,” in *A Worldwide Literature: Jāmī (1414–1492) in the Dār al-Islām and Beyond,* ed. Thibaut d’Hubert and Alexandre Papas (Leiden: Brill, 2019).

166. Rayfield, *Literature of Georgia,* 114–17.

167. Ibid., 118. On this literary response to the Safavids, see Z. Avalishvili, “Teimuraz I and His Poem ‘The Martyrdom of Queen Ketevan,’” *Georgica* 1, nos. 4–5 (1937): 17–42.

168. Rayfield, *Literature of Georgia,* 125–26, 140.

169. Charles Dowsett, *Sayat‘-Nova: An 18th-Century Troubadour: A Biographical and Literary Study* (Leuven: Peeters, 1997), and Xi Yang, “Sayat’-Nova: Within the Near Eastern Bardic Tradition and Posthumous” (PhD diss., University of California, Los Angeles, 2016).

170. Peter Cowe, “The Armenian Oikoumene in the 16th Century: Dark Age or Era of Transition?” in *Reflections of Armenian Identity in History and Historiography,* ed. Houri Berberian and Touraj Daryaee (Irvine, CA: UCI Jordan Center for Persian Studies, forthcoming).

171. Xi Yang, “Sayat Nova,” 84.

172. Cowe, “Politics of Poetics” in *Redefining Christian Identity,* ed. van Ginkel et al.

173. However, on Ottoman influence in Georgia, see Güneş Işıksel, “L’emprise ottomane en Géorgie occidentale à l’époque de Süleymân Ier (r. 1520–1566),” in *Collectanea Islamica,* ed. Nicola Melis and Mauro Nobili (Rome: Aracne Editrice, 2012).

174. Mohiuddin, *Chancellery and Persian Epistolography,* 28.

175. Muzaffar Alam, “The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics,” *Modern Asian Studies* 32, 2 (1998): 317–49. More generally, see Muhammad Abdul Ghani, *History of Persian Language and Literature at the Mughal Court,* 3 vols. (Allahabad: Indian Press, 1929).

176. Muzaffar Alam, and Sanjay Subrahmanyam, “The Making of a Munshi,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, 2 (2004): 61–72.

177. Mohiuddin, *Chancellery and Persian Epistolography,* 215–20, with Har Karan’s death date given as 1034–35 AH.

178. Rajeev Kinra, *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Early Modern Indo-Persian State Secretary* (Berkeley: University of California Press, 2015).

179. Pellò, *Ṭūṭiyān-i Hind,* chap. 3.

180. Ibid.,139.

181. Stefano Pellò, “Black Curls in a Mirror: The Eighteenth-Century Persian Kṛṣṇa of Lāla Amānat

Rāy’s *Jilwa-yi ẕāt* and the Tongue of Bīdil,” *International Journal of Hindu Studies* 22 (2018): 71–103. 182. Pellò, *Ṭūṭiyān-i Hind,* 18.

183. Ibid., 161–68, and Stefano Pellò, “A Linguistic Conversion: Mīrzā Muḥammad Ḥasan Qatīl and the Varieties of Persian (ca. 1790),” in *Borders: Itineraries on the Edges of Iran,* ed. Pellò (Venice: Edizione Ca’ Foscari, 2016).

184. Purnima Dhavan, “Redemptive Pasts & Imperilled Futures: The Writing of a Sikh History,” in *Time, History, and the Religious Imaginary,* ed Murphy; Louis E. Fenech, “Persian Sikh Scripture: The Ghazals of Bhā’ī Nand La‘l Goyā,” *International Journal of Punjab Studies* 1 (1994): 49–70; and Chris- topher Shackle, “Approaches to the Persian Loans in the *Ādi Granth,” Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, 1 (1978): 73–96.

185. Pellò, *Ṭūṭiyān-i Hind,* 135.

186. Ruby Lal, “Rethinking Mughal India: The Challenge of a Princess’s Memoir,” in *Challenges of History Writing in South Asia,* ed. Syed Jaffar Ahmed (Karachi: University of Karachi, 2013), 251–83, and Sunil Sharma, “From ‘Ā’esha to Nur Jahān: The Shaping of a Classical Persian Poetic Canon of Women,” *Journal of Persianate Studies* 2, 2 (2009): 148–64.

187. Nile Green, “Idiom, Genre and the Politics of Self-Description on the Peripheries of Persian,” in *Religion, Language and Power,* ed. Nile Green and Mary Searle-Chatterjee (New York: Routledge, 2008); Green, “Tribe, Diaspora and Sainthood in Afghan History,” *Journal of Asian Studies* 67, 1 (2008): 171–211; and Christoph Werner, “Taming the Tribal Native: Court Culture and Politics in Eighteenth Century Shiraz,” in *Court Cultures in the Muslim World: Seventh to Nineteenth Centuries,* ed. Albrecht Fuess and Jan-Peter Hartung (New York: Routledge, 2011).

188. I am grateful to Mikhail Pelevin for this insight.

189. Alan Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in the Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qeṣṣe-ye Sanjān, “The Story of Sanjan”* (Leiden: Brill, 2009).

190. Syed Hasan Askari, “Dabistān-i Madhāhib and Dīwān-i Mubad,” in *Indo-Iranian Studies Presented for the Golden Jubilee of the Pahlavi Dynasty of Iran,* ed. Fathullah Mujtabai (New Delhi: Indo-Iran Society, 1977), 85–104. The authorship of the *Dabistan* is contested, but I have followed the attribution of Fathullah Mujtabai, “Dabestān-e Maḏāheb,” in *Encyclopædia Iranica,* 6, fasc. 5, 532–34, www.iranicaonline.org/articles/dabestan-e-madaheb.

191. For variant evidence on Fansuri’s biography and death date, see Vladimir I. Braginsky, “Towards the Biography of Hamzah Fansuri: When Did Hamzah Live? Data from his Poems and Early European Accounts,” *Archipel* 57, 2 (1999): 135–75, and Guillot and Kalus, “La stèle funéraire de Hamzah Fansuri.” On Fansuri’s travels in their larger regional context, see Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (London: C. Hurst, 2001).

192. On Fansuri’s language, see Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 142–75.

193. Wormser, “Limits of Persian Influence,” 3.

194. G.W.J. Drewes, “Nūr al-Dīn al-Rānīrī’s Charge of Heresy against Hamzah and Shamsuddin from an International Point of View,” in *Cultural Contact and Textual Interpretation,* ed. C.D. Grijns and S. O. Robson (Leiden: KITLV, 1986), and Paul Wormser, *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri: Réflexions sur le róle culturel d’un étranger dans le monde malais au XVIIe siécle* (Paris: MSH, 2012). On this period’s Indo-

Malay connections, see also Vladimir I. Braginsky, “Structure, Date and Sources of Hikayat Aceh Revisited: The Problem of Mughal-Malay Literary Ties,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 162, 4 (2006): 441–67.

195. Wormser, “Limits of Persian Influence,” 4.

196. Gagan D. S. Sood, “‘Correspondence Is Equal to Half a Meeting’: The Composition and Com- prehension of Letters in Eighteenth-Century Islamic Eurasia,” *Journal of the Economic and Social His- tory of the Orient* 50, 2/3 (2007): 172–214. For discussion and comparison with the more abundant surviving Julfan Armenian correspondence, see Sebouh D. Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa* (Berkeley: Univer- sity of California Press, 2011), 268–69, n20.

197. On the Julfan Armenian commercial documents and their many lexical borrowings from Persian, see Aslanian, *From the Indian Ocean,* chap. 5; Edmund Herzig, “Commercial Law of the New Julfa Armenians,” in *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l’ère modern,* ed. Sushil Chaudhury and Kéram Kévonian (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2007), 73–74; and Herzig, “Borrowed Terminology and Shared Techniques in New Julfa Armenian Commercial Doc- uments,” in *Iran and the World in the Safavid Age,* ed. Herzig and Willem Floor (London: I. B. Tauris, 2015). On Persian as a language of correspondence more broadly, see Sood, “Correspondence.” On the Ondaatje Letters, see *Between Colombo and Cape Town: Letters in Tamil, Dutch and Sinhala Sent to Nicolaas Ondaatje from Ceylon,* ed. and trans. Herman Tieken (Delhi: Manohar, 2015).

198. Jorge Dos Santos Alves and Nader Nasiri-Moghaddam, “Une lettre en persan de 1519 sur la situation à Melaka”, *Archipel* 75 (2008): 145-166; Andrew Peacock, “Notes on Some Persian Documents from Early Modern Southeast Asia,” *Sejarah* 27 (2018): 81-97; and Subrahmanyam, “‘Persianization’ and ‘Mercantilism.’”

199. Michael H. Fisher, “Contested Political Representations: Early Indian Diplomatic Missions to Britain, 1764–1857,” *Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archaeology* 1, 1 (2004): 87–100; Giorgio Rota, “Diplomatic Relations between the Safavids and Siam in the 17th Century,” in *Aspects of the Maritime Silk Road: From the Persian Gulf to the East China Sea,* ed. Ralph Kauz (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 71–84; Rota, “Safavid Persia and Its Diplomatic Relations with Venice,” in *Iran and the World,* ed. Herzig and Floor (2015).

200. Muhammad Ibrahim Rabi‘, *Safina-yi Sulaymani (Safarnama-yi Safir-i Iran bih Siyam)*, ed. ‘Abbas Faruqi (Tehran: Danishgah-yi Tihran, 1977), trans. John O’Kane as *The Ship of Sulaimān* (New York: Columbia University Press, 1972). See also Muhammad Ismail Marcinkowksi, *From Isfahan to Ayutthaya: Contacts between Iran and Siam in the 17th Century* (Kuala Lumpur: Pustaka Nasional, 2005); Christoph Marcinkowski, “The Safavid Presence in the Indian Ocean: A Reappraisal of the Ship of Solayman, a Seventeenth-Century Travel Account to Siam,” in *Iran and the World,* ed. Herzig and Floor*;* and Subrahmanyam, “‘Persianization’ and ‘Mercantilism.’”

201. Artyom Andreev, “Ashur Bek’s Letters and Prince A. B. Cherkassky’s Mission,” *Manuscripta Ori- entalia* 22 (2016): 9–28; Andreev and M. Rezvan, “Khiwa and Bukhara Legation Missive Letters of the Late 17th–Early 18th Centuries,” ibid., 50–55; Jean Calmard, “The French Presence in Safavid Persia: A Prelimi- nary Study,” in *Iran and the World,* ed. Herzig and Floor (2015), R. W. Ferrier, “The European Diplomacy of Shāh ‘Abbās I and the First Persian Embassy to England,” *Iran* 11 (1973), 75–92; *Asnad wa Rawabit-i Tarikhi-yi Iran wa Purtughal,* ed. Luis de Matos (Tehran: Markaz-i Asnad wa Khadamat-i Pazhuhish, 2003); Nad- er Nasiri-Moghaddam, “Les documents persans des Archives nationales du Portugal (Torre do Tombo) et leur importance pour l’histoire du golf Persique aux XVIe–XVIIe siècles,” in *Revisiting Hormuz*: *Portuguese Interactions in the Persian Gulf Region in the Early Modern Period*, ed. Dejanirah Couto and Rui. Manuel Loureiro (Lisbon: Fundação Calouste Gulbenkian; Wiesbaden: Harrassowitz, 2008), *Asnad-i Farsi, ‘Arabi wa Turki dar Arshiv-i Milli Purtughal dar bara-yi Hurmuz wa Khilij-i Fars,* ed. Ja- hangir Qai’mmaqami (Tehran: Sitad-i Buzurg-i Artishtaran, 1976); and Giorgio Rota, “Safavid Envoys in Venice,” in *Diplomatisches Zeremoniell in Europa und im Mittleren Osten in der frühen Neuzeit,* ed. Ralph Kauz, Giorgio Rota, and Jan Paul Niederkorn (Vienna: Österreichische Akademie der Wissen- schaften, 2009), 213–49.

202. ArashKhazeni, “Merchants to the Golden City: The Persian *Farmān* of King Chandrawizaya Rājā and the Elephant and Ivory Trade in the Indian Ocean: A View from 1728,” *Iranian Studies* (forthcoming).

203. Simon Schaffer, “The Asiatic Enlightenments of British Astronomy” and Kapil Raj, “Mapping Knowledge: Go-Betweens in Calcutta, 1770–1820,” in *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820,* ed. Simon Schaffer, Lissa Roberts, Kapil Raj, and James Delbourgo (Sagamore Beach, MA: Science History Publications, 2009).

204. For an early example of such Ottoman Turkish diplomatic correspondence, see S. A Skilliter, “Three Letters from the Ottoman ‘Sultana’ Safiye to Queen Elizabeth,” in *Documents from Islamic Chanceries,* ed. S. M. Stern (Oxford: Cassirer, 1965). More broadly, see Antoine Gautier with Marie de Testa, *Drogmans, diplomates et ressortissants européens auprès de la Porte Ottomane* (Istanbul: Isis Press, 2013).

205. Arthur Dudney, “Urdu as Persian: Some Eighteenth-Century Evidence on Vernacular Poetry as Language Planning,” in *Texts and Traditions in Early Modern North India,* ed. Jack Hawley, Anshu Malhotra, and Tyler Williams (Delhi: Oxford University Press, 2017); Prachi Deshpande, *Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700–1960* (New York: Columbia University Press, 2007), 19–39; and Sumit Guha, “Speaking Historically: The Changing Voices of Historical Narration in Western India, 1400–1900,” *American Historical Review* 109, 4 (2004), 1084–1103. On the Mughal news system, see Michael H. Fisher, “The Office of Akhbar Nawis: The Transition from Mughal to British Forms,” *Modern Asian Studies* 27, 1 (1993): 45–82.

206. Muhammad Yousuf Kokan, *Arabic and Persian in Carnatic, 1710–1960* (Madras: “Copies may be had from Hafiza House,” 1974).

207. Vladimir Kushev, “Areal Lexical Contacts of the Afghan (Pashto) Language (Based on the Texts of the XVI–XVIII Centuries),” *Iran & the Caucasus* 1 (1997): 159–66.

208. Sajjad Nejatie, “Iranian Migrations in the Durrani Empire, 1747–93,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 37, 3 (2017): 494–509, esp. 500.

209. On Persian in nineteenth-century India, see Alessandro Bausani, “The Position of Ghālib (1796–1869) in the History of Urdu and Indo-Persian Poetry,” *Islam* 31 (1958): 99–127; Shamsur Rahman Faruqi, “Unprivileged Power: The Strange Case of Persian (and Urdu) in Nineteenth Century India,” *Annual of Urdu Studies* 13 (1998): 3–30; *Early Nineteenth-Century Panjab,* trans. and ed. J.S. Grewal and Indu Banga (New Delhi: Routledge India, 2016); Sharif Husain Qasemi, “Persian Chronicles in the Nineteenth Century,” in *The Making of Indo-Persian Culture: Indian and French Studies,* ed., Muzaffar Alam, Françoise Delvoye Nalini, and Marc Gaborieau (New Delhi: Manohar, 2000); and Chitralekha Zutshi, *Kashmir’s Contested Pasts Narratives, Sacred Geographies, and the Historical Imagination* (New Delhi: Oxford University Press, 2014), chaps. 2 and 3.

210. Garnik Asatrian and Hayrapet Margarian, "The Muslim Community of Tiflis (8th–19th Centuries)," *Iran & the Caucasus* 8, 1 (2004): 29–52. On the codicological heritage of the region, see Hasan Anusha, *Danishnama-yi Adab-i Farsi,* vol. 5: *Adab-i Farsi dar Qafqaz (Azarbayjan, Armanistan, Gurjistan, wa Jumhuri-yi Khud'mukhtar-i Daghistan)* (Tehran: Mu'assasa-yi Farhangi wa Intisharat-i Danishnama, 1383/2005).

211. I am grateful to Marc Toutant for advice on Persian bureaucracy in Khiva, Qoqand, and Bukhara.

212. Susanna S. Nettleton, "Ruler, Patron, Poet: 'Umar Khan in the Blossoming of the Khanate of Qoqand, 1800–1820," *International Journal of Turkish Studies* 2, 2 (1981–82): 127–40.

213. James R. Pickett and Matthew Melvin-Koushki, "Mobilizing Magic: Occultism in Central Asia and the Continuity of High Persianate Culture under Russian Rule," *Studia Islamica* 111, 2 (2016): 231–84.

214. Alfrid K. Bustanov, *Knizhnaia kul'tura sibirskikh musul'man* (Moscow: Mardjani, 2013) and Allen J. Frank, *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige* (Leiden: Brill, 2012).

215. Thomas Loy, "Rise and Fall: Bukharan Jewish Literature of the 1920s and 1930s," in *Iranian Languages and Literatures of Central Asia,* ed. Matteo Di Chiara and Evelin Grassi, *Cahier de Studia Iranica* 20 (2015): 307–36.

216. Michael Khodarkovsky, *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800* (Bloomington: Indiana University Press, 2002) and David Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010).

217. On the texts, see David Brophy, "High Asia and the High Qing: A Selection of Persian Letters from the Beijing Archives," in *No Tapping around Philology,* ed. Korangy and Sheffield *.* On the context, see Alexandre Papas, "Fonctionnaires des frontières dans l'Empire mandchou: Les *beg* musulmans du Turkestan oriental (1760–1860)," *Journal asiatique* 296, 1 (2008): 23-57.

218. David Brophy, "A Tatar Turkist in Chinese Turkistan: Nushirvan Yavshef 's travels in Xinjiang, 1914–1917," *Studies in Travel Writing* 18, 4 (2014): 345–56, and Alexandre Papas, "Muslim Reformism in Xinjiang:

Reading the Newspaper *Yengi Hayat* (1934–1937)," in *Kashgar Revisited: Uyghur Studies in Memory of Ambassador Gunnar Jarring,* ed. I. Bellér-Hann, B. N. Schlyter, and J. Sugawara (Leiden: Brill, 2016), 161–83.

219. Bernard S. Cohn, "The Command of Language and the Language of Command," in *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society,* ed. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1985), and Tariq Rahman, "The Decline of Persian in British India," *South Asia* 22, 1 (1999): 63–77.

220. Hayden Bellenoit, "Between Qanungos and Clerks: The Cultural and Service Worlds of Hin- dustan's Pensmen, c.1750–1900," *Modern Asian Studies* 48, 4 (2014): 872–910, and Bellenoit, *The For- mation of the Colonial State in India: Scribes, Paper and Taxes, 1760–1860* (London: Routledge, 2017).

221. Ram Babu Saksena, *European & Indo-European Poets of Urdu & Persian* (Lucknow: Newul Kishore Press, 1941), chaps. 7 and 8.

222. C.A. Storey, "The Beginning of Persian Printing in India," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry,* ed. Jal Dastur Cursetji (London: Oxford University Press, 1933), 457–61.

223. Michael H. Fisher, "Persian Professor in Britain: Mirza Muhammed Ibrahim at the East India Company's College, 1826–44," *Comparative Studies in South Asia, Africa, and the Middle East* 21, 1–2 (2001): 24–32, and Fisher, "Teaching Persian as an Imperial Language in India and in England during the Late 18th and Early 19th Centuries," in *Literacy in the Persianate World,* ed. Spooner and Hanaway, 328–59.

224. Nile Green, "The Development of Arabic-Script Typography in Georgian Britain," *Printing History,* n.s., 5 (2009): 15–30, and Éva M. Jeremiás, "Matthew Lumsden's *Persian Grammar* (Calcutta, 1810)," *Iran* 50 (2012): 129–40 and 51 (2013): 197–206.

225. Sue Tungate, "Matthew Boulton and the Soho Mint: Copper to Customer" (PhD diss., Birmingham University, 2010), 236–40.

226. Ibid., 240. On subsequent unsuccessful attempts to introduce mechanized minting to Iran, see Rudi Matthee, "Changing the Mintmaster: The Introduction of Mechanized Minting in Qajar Iran," *Itinerario* 19, 3 (1995): 109–29.

227. On the wider development of early Islamic printing more generally, see *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, ed. Ulrich Marzolph (Dortmund: Verlag für Orientkunde, 2002).

228. Nile Green, "Journeymen, Middlemen: Travel, Trans-Culture and Technology in the Origins of Muslim Printing," *International Journal of Middle East Studies* 41, 2 (2009): 203–24, and Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft* (Berlin: Klaus Schwarz, 1998), 43–50.

229. Ulrich Marzolph, "Persian Incunabula: A Definition and Assessment," *Gutenberg-Jahrbuch 2007,* 205–20. On the subsequent spread of printing in Iran, see Husayn Mirza'i Gulpayigani, *Tarikh-i Chap wa Chapkhana dar Iran* (Tehran: Intisharat Gulshan-i Raz, 1999), and Farid Qasimi, *Awwalinha-yi Matbu'at-i Iran* (Tehran: Nashr-i Abi, 2004).

230. For figures, see Green, "Development of Arabic-Script Typography."

231. Nile Green, "The Trans-Colonial Opportunities of Bible Translation: Iranian Language-Work- ers between the Russian and British Empires," in *Trans-Colonial Modernities in South Asia,* ed. Michael Dodson and Brian Hatcher (London: Routledge, 2012).

232. Nile Green, "Persian Print and the Stanhope Revolution: Industrialization, Evangelicalism and the Birth of Printing in Early Qajar Iran," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30, 3 (2010): 473–90.

233. Nile Green, "Stones from Bavaria: Iranian Lithography in Its Global Contexts," *Iranian Studies* 43, 3 (2010): 305–31.

234. Olimpiada P. Shcheglova, *Katalog litografirovannykh knig na persidskom yazyke v sobranii Leningradskogo otdeleniya Instituta vostokovedeniya AN SSSR,* 2 vols. (Moscow: Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR, 1975), and Zahra Shah, "'Bringing Spring to Sahbai's Rose-Garden': Persian Printing in North India after 1857," in *The Global Histories of Books: New Direc- tions in Book History,* ed. Elleke Boehmer, Rouven Kunstmann, Priyasha Mukhopadhyay, and Asha Rogers (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

235. Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968),206 and Adeeb Khalid, "Muslim Printers in Tsarist Central Asia: A Research Note," *Central Asian Survey* 11, 3 (1992): 113–18.

236. ‘Abd al-Rasul Rahin, “Aghaz-i Kitabnawisi wa Tab‘-i Kitab dar Afghanistan,” *Aryana-yi Birun Marzi* 5, 3 (Skärholmen, Sweden: Afghanistan Cultural Association, 2003): 3–16.

237. Tamaz Varvaridze, Sophia Kintsurashvili, and Nana Churghulia, *Georgische Schrift und Typographie/Georgian Script* & *Typography: Geschichte und Gegenwart/Past and Present* (Tbilisi: Graphic Design Association, 2016), 266–68, 278.

238. Evangelia Balta, *Beyond the Language Frontier: Studies on the Karamanlis and the Karamanli- dika Printing* (Istanbul: Isis Press, 2010).

239. Rian Thum, *The Sacred Routes of Uyghur History* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2014), 178–80.

240. On Punjab and its surroundings, see Jeffrey M. Diamond, “A ‘Vernacular’ for a ‘New Gen- eration’? Historical Perspectives about Urdu and Punjabi and the Formation of Language Policy in Colonial Northwest India,” in *Language Policy and Language Conflict in Afghanistan and its Neighbors,* ed. Harold Schiffman and Brian Spooner (Leiden: Brill, 2012), and Farina Mir, *The Social Space of Lan- guage: Vernacular Culture in British Colonial Punjab* (Berkeley: University of California Press, 2010), chaps. 1 and 2. On Hyderabad, see Nile Green, “The Antipodes of Progress: A Journey to the End of Indo-Persian,” in *The Persianate World,* ed. Assef Ashraf and Abbas Amanat (Leiden: Brill, 2018).

241. Marina Alexidze, “Persians in Georgia (1801–1921),” *Journal of Persianate Studies* 1 (2008): 254–60.

242. *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857,* ed. Margrit Pernau (Delhi: Oxford University Press, 2006).

243. Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 1998), and David Lelyveld, *Aligarh’s First Generation: Muslim Solidarity in British India* (New Delhi: Oxford University Press, 1978).

244. Barbara Daly Metcalf, “The Madrasa at Deoband: A Model for Religious Education in Modern India,” *Modern Asian Studies* 12, 1 (1978): 111–34, with the reference to Urdu replacing Persian on 119.

245. Thum, *Sacred Routes,* says the same of East Turkistan.

246. Anindita Ghosh, *Power in Print: Popular Publishing and the Politics of Language and Culture in a Colonial Society, 1778–1905* (New Delhi: Oxford University Press, 2006), and Ulrike Stark, "Hindi Publishing in the Heart of an Indo-Persian Cultural Metropolis: Lucknow's Newal Kishore Press (1858– 1895)," in *India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century,* ed. Stuart Blackburn and Vasudha Dalmia (Delhi: Permanent Black, 2004).

247. Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay, *La presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920* (Paris: Mouton, 1964), and Adeeb Khalid, "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia," *International Journal of Middle East Studies* 26, 2 (1994): 187–200.

248. Adam H. Becker, *Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), chap. 3. On multilingual late Ottoman printing, see Johann Strauss, "Kütüp ve Resail-i Mevkute: Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society," in *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy,* ed. Elizabeth Özdalga (London: Routledge, 2005).

249. On Indian book exports to Iran, see Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840–1915* (New York: Cambridge University Press, 2011), chap. 4, and Afshin Marashi, "Parsi Textual Philanthropy: Print Commerce and the Revival of Zoroastrianism in Early 20th-Century Iran," in *India and Iran in the Longue Durée,* ed. Alka Patel and Touraj Daryaee (Irvine, CA: UCI Jordan Center for Persian Studies, 2017). On later developments, see Afshin Marashi, "Print-Culture and Its Publics: A Social History of Bookstores in Tehran, 1900–1950," *International Journal of Middle East Studies* 47, 1 (2015): 89–108.

250. The *locus classicus* for this argument remains Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* rev. ed. (London: Verso, 1991).

251. Alexandre Bennigsen and Chantal Quelquejay, *The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and Their Linguistic Problems* (Oxford: Central Asian Research Centre, 1961), and Michael Bruchis, "The Effect of the USSR's Language Policy on the National Languages of Its Turkic Population," in *The USSR and the Muslim World: Issues in Domestic and Foreign Policy,* ed. Yaacov Ro'i (London: George Allen & Unwin, 1984).

252. John R. Perry, "Differential Assimilation of Some Arabic Loanwords in Tajik and Uzbek," *Folia Slavica* 7, 1–2 (1984): 268–82, and Perry,

“Script and Scripture: The Three Alphabets of Tajik Persian, 1927–1997,” *Journal of Central Asian Studies* 2, 1 (1997): 2–18.

253. On the Uyghurs, see David Brophy, *Uyghur Nation: Reform and Revolution on the Russia-China Frontier* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2016). On the Hui, and the decline of Persian among them, see Masumi Matsumoto, “Secularization and Modernization of Islam in China: Educa- tional Reform, Japanese Occupation, and the Disappearance of Persian Learning,” in *Islamic Thought in China: Sino-Muslim Intellectual Evolution from the 17th to the 21st Century,* ed. Jonathan Lipman (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016). On Iranian contact with China in this period, and the place of Persian within it, see Nile Green, “From the Silk Road to the Railroad (and Back): The Means and Meanings of the Iranian Encounter with China,” *Iranian Studies* 48, 2 (2015): 165–92.

254. Senzil Nawid, “Language Policy in Afghanistan: Linguistic Diversity and National Unity,” in *Language Policy and Language Conflict,* ed. Schiffman and Spooner.

255. The evolution of Iranian nationalist thought is neatly contextualized in Firoozeh Kashani- Sabet, “Cultures of Iranianness: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism,” in *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics,* ed. Nikki Keddie and Rudi Matthee (Seattle: University of Washington Press, 2002).

256. Matthew C. Smith, “Literary Connections: Bahār’s *Sabkshenāsi* and the *Bāzgasht-eAdabi,*”*Journal of Persianate Studies* 2, 2 (2009): 194–209. For a longer and more complex interrogation of this concept, see Kevin Schwartz, “Bâzgasht-i Adabî (Literary Return) and Persianate Literary Culture in Eighteenth and Nineteenth Century Iran, India, and Afghanistan” (PhD diss., University of California, Berkeley, 2014).

257. Ludwig Paul, “Iranian Language Reform in the Twentieth Century: Did the First Farhangestān (1935–40) Succeed?” *Journal of Persianate Studies* 3 (2010): 78–103.

258. Nile Green, “Introduction,” in *Afghanistan in Ink: Literature between Diaspora and Nation,* ed. Green and Nushin Arbabzadah (New York: Columbia University Press, 2012) and Brian Spooner, “Persian, Farsi, Dari, Tajiki: Language Names and Language Policies,” in *Language Policy and Language Conflict,* ed. Schiffman and Spooner.

259. How to conceptualize this “post-Persianate” era is briefly theorized in Mana Kia and Afshin Marashi, “Introduction: After the Persianate,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 36, 3 (2016): 373–83.

260. See Green, *Making Space.*

261. Francis Robinson. *Jamal Mian: The Life of Maulana Jamaluddin Abdul Wahab of Farangi Mahall, 1919–2012* (Karachi: Oxford University Press, 2017), 336.

پایان‌گفتار

براین سپونر

هزاره‌ی پارسی‌گرا/پارسی‌گرایی

مشکل

پارسی، زبان ملی ایران نوین، نقش بی‌نظیری در تاریخ جهان داشته است. در سده نهم، کمتر از دوسد سال پس از اشغال عربی-اسلامی، این زبان به زبان معیاری همه امور عمومی – دولتی، اداری، بازرگانی، ادبیات و حتی تفسیرهای مذهبی – تبدیل شد که فراتر از قلمروی خود در سراسر بخش شرقی جهان اسلام، از عراق تا چین، از جلگه‌های آسیای مرکزی تا جنوب هند گسترش یافت. این پیشرفت ناشی از ویژگی خود زبان نبود، بلکه ناشی از ادغام فرهنگی شماری از عوامل تاریخی پس از اشغال اعراب بود. پارسی یک هزار سال به این نقش ادامه داد. هیچ زبان دیگری پیش از ایجاد/پذیرش چاپ، حتی «کوینی» (زبان مشترک) یونانی جهان هلنیستی، هرگز در چنین منطقه وسیعی برای مدت طولانی مقام مشابهی را به عنوان زبان مشترک به دست نیاورد. سرانجام، در سده نزدهم، در اثر نفوذ خارج از جهان اسلام، جهانی که تشکیل داده بود، به قلمروهای محدود و جداگانه تجزیه شد و یکپارچگی خود را از دست داد [۱]. کوینی پارسی تا حد زیادی توسط زبان‌های بومی جایگزین شد. اما گر چه پارسی اکنون تنها به عنوان یک زبان ملی شناخته می‌شود، میراث هزاره‌ی سده‌های میانه آن زیربنای شکل‌گیری تاریخی جهان معاصر و جریان‌های امروزی شهرنشینی جهانی شده است.

زبان پارسی بیش از هزار سال پیش از اسلام در امپراتوری هخامنشیان (بزرگ‌ترین امپراتوری تا آن زمان) به شکل پارسی کهن، زبانی بسیار انعطافی که به خط میخی بر روی الواح گلی نوشته شده بود، ظاهر شد. هنگامی که هخامنشیان توسط اسکندر مقدونی

در اواخر سده چهارم پیش از میلاد (پ م) مغلوب شد، زبان پارسی توسط کوینی یونانی تعویض شد. اما در نیمه دوم سده سوم پ م در زمان اشکانیان، دومین امپراتوری پارسیان، به صورت پارسی میانه، که بر روی پاپیروس و به شکل سادهٔ از خط آرامی نوشته شده بود، ظاهر شد که اکثر انعطاف خود را از دست داده بود (همان‌گونه که یونانی نیز در آن زمان چنین شده بود). پارسی میانه در زمان سومین امپراتوری پارسی، ساسانیان که در سال ۲۲۴ میلادی، جانشین پارت‌ها شد، همچنان برای نوشتن مسایل اداری و مذهبی استفاده می‌شد. مهم‌ترین کمک امپراتوری‌های پارسیان به تاریخ بعدی، حرفهٔ کردن یک طبقه اداری باسواد و فرهنگ دربار سلطنتی بود که تفصیل آن‌ها قبلاً رفت.

پارسی پس از کسوف کوتاه دیگری به دنبال تسلط اعراب بر ساسانیان در اواسط سده هفتم، برای بار دوم به عنوان «پارسی نو» ظهور کرد که با پذیرش خط شکسته‌تر عربی و منبع جدیدی از واژگان از زبان کتاب مقدس اسلام تقویت شد. هنگامی که اعراب امپراتوری جدید اسلامی را تاسیس کردند، تغییر از اسب به شتر (که به‌گونه متوسط بیش از ۲ مایل در ساعت برای حدود ۱۲ ساعت در روز سفر نمی‌کرد) سرعت ارتباط را کاهش داده بود، اما ورود جدید کاغذ از چین، تولید و توزیع مواد نوشتاری را بسیار آسان کرد. همان‌گونه که امپراتوری رشد می‌کرد و به همان اندازه که از میراث امپراتوری‌های پارسیان برای سازماندهی و اداره خود استفاده اعظمی می‌کرد، پارسی نیز از اسلام و زبان و فرهنگ اعراب بهره می‌برد. زبان پارسی در موقعیت مناسبی قرار داشت تا تبدیل به کوینی نیمهٔ شرقی جهان اسلام شود.

با ادامه گسترش جهان اسلام، مرکز آن در بغداد، خلافت بیشتر نمادین شد تا امپراتوری، و شهرهای قدیمی امپراتوری‌های پیشین دوباره به عنوان مراکز قدرت ظاهر شدند. الگوی آن‌ها دربار سلطنتی ساسانی و زبان آن‌ها پارسی بود که نه به عنوان زبان یک جامعه یا مردم خاص (مانند یونانی، ترکی یا انگلیسی)، بلکه به عنوان دری، "زبان دربار" یا پارسی (پارسی عربی‌شده)، زبان پارس (که واژه انگلیسی ما، «پارسی» از زبان یونانی هرودوت

از آن گرفته است) در جنوب فلات ایران که محل مرکزی در امپراتوری‌های پارسیان بود، شناخته می‌شد. پارسی که با محیط جدید اسلامی سازگار شده بود، به راحتی از مرزهای کارکرد پیشین خود فراتر رفت. هیچ مرز سیاسی وجود نداشت و همان‌گونه که قدرت حکومت شهری یکی پس از دیگری در طول سده‌های بعدی افزایش یافت و سقوط کرد، زبان پارسی چسب فرهنگی را فراهم کرد. در بیشترین حد خود از وطن پیش از اسلام خود در فلات ایران به بالکان در اروپای جنوب شرقی (تحت امپراتوری عثمانی)، چین مرکزی (تحت سلسله یوان مغول) و هند مرکزی-جنوبی (تحت سلاطین منطقه‌ی و بعدها، امپراتوری مغول) رسید و یک فضایی تاریخی با ابعاد بی‌سابقه جغرافیایی و جمعیتی و هویت جدید پارسی را ایجاد کرد. باوجود تلاش‌های دیپلوماتیک رضاشاه در سال ۱۹۳۵ برای تبدیل «ایران» به جای «فارس» در کاربرد بین‌المللی، هویت ایرانی هخامنشیان تا جمهوری اسلامی ایران، نه با خون، بلکه با زبانی قابل ردیابی است (به استثنای تغییر ملی‌گرایانه‌ی نام‌های دری در افغانستان و تاجیکی در تاجیکستان) که همچنان به عنوان پارسی شناخته می‌شود.

درک این همه تحولات با شروع از تاریخ پیشین و نگاه به آینده آسان تر از نگاه به گذشته است. یونانی اولین کوینی به معنای زبان نوشتاری نبود که به عنوان زبان اداری یک امپراتوری پذیرفته شد و سپس به یک زبان معیاری برای گفتار و نوشتار بسیار فراتر از جامعه‌ی تبدیل شد که شکل گفتاری آن در آن توسعه یافته بود. زبان اول، اکادی که در شهرهای اولیه بین النهرین (عراق کنونی) پدید آمده بود، در سده هشتم پیش از میلاد با زبان آرامی دنبال گردید که تا دوره معاصر همچنان زبان مهمی در غرب فلات ایران بود. یک کوینی دارای واژگان و مجموعه‌ی از عادات گفتاری و قراردادهای نوشتاری نزدیک به هم است که یک معیار فرهنگی همراه را ایجاد می‌کند. فرهنگ همراه کوینی پارسی به نام «ادب» (از عربی) مشهور بود. ادب در طول هزاره پارسی‌گرا، فرهنگ عمومی این فضا یا جامعه پارسی‌گرا بود.

شکل‌گیری این فضا گامی اولیه، اما عمده در روند تاریخی درازمدت جهانی‌شدن بود. باوجود تغییرات سیاسی و اقتصادی در درازنای هزار سال، تا سده نزدهم هیچ اتفاقی برای از هم پاشیدن آن رخ نداد، با آنکه چسبی که آن را به‌هم چسبانده بود توسط زبان‌های عامیانه یا بومی‌سازی شروع به ضعیف‌شدن کرده بود. اول، عثمانی‌ها برای اداره امپراتوری خود، «ترکی عثمانی»، یک شکل بسیار پارسی‌شده‌ی ترکی را جایگزین پارسی کردند. سپس اردو، شکلی بسیار پارسی‌شده‌ی از زبان اصلی هند شمالی، در هند رواج یافت و سرانجام توسط برتانیه‌ی ها به عنوان شریک زبان انگلیسی جایگزین پارسی شد. اشکال نوشتاری پشتو، سندی و ازبکی نیز در سده هفدهم به زمین‌گیری شروع کردند. اما این روند تدریجی بود. آن‌چه سرانجام هزاره پارسی‌گرایی را به پایان رساند، گسترش امپراتوری‌های برتانیه، چین و روسیه و به دنبال آن تبدیل سرزمین‌های استعماری برتانیه و روسیه به دولت‌های «ملی» بر بنیاد نمونه غربی بود که از نیمه دوم سده نزدهم آغاز شد و در نیمه دوم سده بیستم به پایان رسید.

پیش از آن، پارسی در دوران اوج خود، معادل غیررسمی زبان‌رسمی برای بخش بزرگی از جهان و جمعیتی بیشتر از هر زبان دیگری در تاریخ جهان بود. پرسش‌های تاریخی که مطرح می‌کند زبانی نیست، بلکه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است. با این حال، آن‌ها مفاهیم زبانی دارند و پرسش‌های جالب دیگری را مطرح می‌کنند – در مورد نقش زبان به‌گونه کلی و سواد به‌گونه ویژه، در تاریخ جهان است. جالب‌ترین و سازنده‌ترین دستاوردهای بشری همیشه از بزرگترین عرصه‌های تعامل اجتماعی به دست آمده است، جایی که بیشترین تعداد ذهن‌ها با هم کار می‌کردند. گسترش زبان پارسی در هزاره پارسی‌گرا، بزرگ ترین عرصه را پیش از دوره معاصر ایجاد کرد. هدف از این پایان‌گفتار این است که نقش تاریخی زبان پارسی را در زمینه‌ی وسیع‌تر، نه تنها به تاریخ جهان، بلکه با پیشینه فرهنگی جهان معاصر، نشان دهد.

شهرها، تجارت، قبایل، و نوشتن

اواخر دوران باستان دوره تغییرات اجتماعی شتابان بود. هیچ جامعه‌ی هرگز بدون تغییر نبوده است. فرهنگ همان نظمی است که ما را قادر می‌سازد تا بدانیم که در زندگی اجتماعی خود چه توقع داریم که در طول زمان در باره آن مذاکره کنیم. اما افرادی که با آن‌ها در تعامل هستیم، چرخه‌های زندگی متزلزلی دارند و روابط ما همیشه در حال تغییر است. جوامع ما رشد می‌کنند و زوال می‌یابند. اگر تغییر خیلی سریع نباشد، می‌توانیم با آن سازگار شویم. اما تسریع تغییر و تغییرات بنیادی ناشی از یک عامل مهاجم، مخرب بوده و منظره اجتماعی را تغییر می‌دهد، منافع مقرره را در حالت دفاعی قرار می‌دهد و نظم فرهنگی را در هم می‌شکند. اختلال و آشوب می‌تواند عصر جدیدی را بگشاید. هرچه این اختلال بیشتر باشد، ما باید بیشتر به گذشته نگاه کنیم تا همه عواملی را که با پیشرفت عصر جدید ظاهر می‌شوند، درک کنیم.

اگر چه اسلام از عربستان آغاز شد و یکی از ارکان پنج گانه اسلام، حج، مسلمانان را ملزم می‌کند که یک بار در طول زندگی خود به مکان مبدای آن یعنی زیارت مکه بروند، اما عربستان مرکز تاریخ اسلام نبوده است. پس از رحلت حضرت محمد در سال ۶۳۲ میلادی، اسلام از شمال به سوریه و بین النهرین و از غرب به مصر، اما از شرق از طریق آسیای میانه، وسط بزرگ ترین خشکه جهان، گسترش یافت. در عرض ۸۰ سال، نظم نوین اسلامی در غرب به هسپانیه، در شرق به چین و در جنوب به هند رسید. اسلام برخلاف امپراتوری‌های پیشین، در مسیرهای تجاری گسترش یافت، به دنبال شبکه‌ی که از شهر به شهر از آغاز تمدن توسعه یافته بود.

اینجا بود که تاریخ شروع شده بود. ۱۰ تا ۱۵ هزار سال پیش، زمانی که یخچال‌ها در پایان آخرین عصر یخ فروکش کردند، انبوه پوشش گیاهی در بین‌النهرین باعث شد که دیگر نیازی به حرکت مداوم برای یافتن غذا نباشد. مردم مستقر شدند. زندگی ساکن به نفع خانواده‌های بزرگ‌تر بود. نرخ باروری و رشد جمعیت افزایش یافت. جمع‌کنندگان مواد غذایی به

تولیدکنندگان آن تبدیل شدند و ظرفیت حمل زمین را افزایش دادند. مسکونه‌ها به روستاها تبدیل شدند. زمانی که کشاورزان می‌توانستند بیشتر از آنچه برای خود نیاز داشتند تولید کنند، برخی برای دیگران خدمات ارائه می‌کردند. روستاها به شهرک‌ها تبدیل شدند. تعداد افرادی که با هم زندگی و کار می‌کردند افزایش یافت. دارایی انباشته و جامعه از نظر تنوع معیشت و ثروت نسبی، قدرت و موقعیت اجتماعی پیچیده‌تر شد.

تغییر اقلیم ادامه یافت. با خشک شدن اقلیم، مردم برای آبیاری به سمت رودخانه‌ها حرکت کردند. شهرک‌ها به شهرها تبدیل شدند. ذهن‌های بیشتری که با هم کار می‌کردند، هر کدام با تجربه‌های مختلف زندگی باعث افزایش آموزش جمعی، توانایی سازمان‌دهی، میزان نوآوری و پذیرش فناوری‌های جدید گردید [۲]. بخش بزرگتری از هر جامعه جهت توسعه مهارت‌های جدید برای تولید کالا آزاد شدند. شهرها به دنبال تجارت با شهرهای دیگر شدند و تجارت از راه دور از شهری به شهر دیگر از طریق منطقه خشک نیمکره شمالی توسعه یافت.

اما این تغییرات ناهموار و ناهمگون بود. بیشتر مناطق اروپا در ناحیه معتدل قرار داشت، جایی که خاک و بارندگی کافی برای سکونت و کشاورزی تقریبا در هر جای آن وجود داشت، برخلاف مناطق خشک، جایی که تمدن آغاز شد، کشاورزی نیاز به آبیاری داشت و آبیاری نیز به نیروی کار سازمان یافته و سرمایه گذاری نیاز داشت. با ادامه رشد جمعیت، برخی از آن‌ها همیشه از اقتصادهای شهری کنار گذاشته می‌شدند و به حیات خود در زمین‌های بهبودنشده ادامه می‌دادند، بدون افزایش عرضه مواد غذایی که امکان سازماندهی کار را بدون سرمایه‌گذاری فراهم می‌کرد. آن‌ها کوچی و چادرنشین باقی ماندند و از هر منبعی که می‌توانستند ، به‌شمول حمله به کاروان‌های تجاری و حتی شهرها، بهره‌برداری کردند. پس از آنچه اندرو شیرات «انقلاب محصولات دومی» در هزاره چهارم می‌نامد، آنها دامداری را به عنوان منبع اصلی خود پذیرفتند و گوشت و شیر را برای اقتصادهای شهری عرضه کردند [۳]. اما از آن‌جا که نمی‌توانستند دارایی جمع کنند، قبیله‌ی باقی ماندند

و یکدیگر را نه از نظر ثروت نسبی، شغل و طبقه اجتماعی، بلکه فقط از نظر اطلاعاتی که در شجره نامه‌های خود حمل می‌کردند، می‌شناختند: نسب، قرابت (ارتباطات زناشویی) و ارشدیت نسبی.

برای شروع، رودخانه‌ها و گاهی چشمه‌ها یگانه منبع آب برای آبیاری بودند. اما هخامنشیان توانستند سرمایه‌گذاری در فناوری جدیدی را ترویج کنند که امکان افزایش زمین زیر آبیاری را با بهره برداری از آب‌های زیرزمینی فراهم می‌کرد. کاریز (که اخیرا با اصطلاح رایج عربی «قنات» به فهرست میراث جهانی یونسکو اضافه شده است) یک کانال زیرزمینی حفاری‌شده بود که آب را به‌وسیله گرانش از سطح آب زیرزمینی در سر دره به سمت زمین قابل کشت پایین‌تر در دشت جاری می‌کرد که اغلبا ده‌ها کیلومتر دور بود [۴]. سرمایه‌گذاری در ساخت قنات در شرق و غرب فلات ایران گسترش یافت و هر شهر را قادر ساخت تا زمین کشاورزی خود را تا حد زیادی گسترش دهد و درصد بیشتری از جمعیت را در اقتصاد کشاورزی شامل سازد. اما برخی از آن‌ها همیشه کنار گذاشته می‌شدند و جوامع قبیله‌ی کوچی تا امروز عامل مهمی در تاریخ اسلامی و پارسی‌گرایی بوده اند.

بنابراین جوامعی که در مناطق خشک، اسلامی و پارسی‌گرا شدند بسیار متفاوت از جوامعی بودند که در مناطق معتدل مسیحی یا استوایی/گرمسیر بودایی قرار داشتند. زیرا آن‌ها به اکثریت شهری بر اساس سازماندهی کار، سرمایه‌گذاری و تجارت بین‌شهری و اقلیت قبیله‌ی که قلمرو بین شهرها را از طریق تجارت عبوری خویش کنترول می‌کردند، تقسیم شدند. زمانی که اقتصاد شهری رونق گرفت، آن‌ها منبع نیروی کار اضافی بود. هنگامی که آن‌ها شکست خوردند، کوچ‌نشینی چندمنبعی به عنوان بدیل باقی ماند [۵].

توسعه شبکه تجارت بین‌شهری، از شهرهای فرات و دجله تا نیل و غرب در شمال آفریقا، از شرق تا هیرمند، اکسوس/آمو و جاکسارتس/سیردریا وغیره تا رودخانه زرد و سپس روی رودخانه‌های کوچک‌تر با قلمروهای میانی زیر کنترل قبایل کوچی، آخرین مرحله

پیش از تاریخ (پیشاتاریخی) بود. تاریخ از اواخر هزاره چهارم آغاز شد، زمانی که نوشتن برای تسهیل تجارت با ثبت معاملات و قراردادها پذیرفته شد. شبکه تجارت آسیایی از آن زمان تا توسعه تجارت دریایی/بحری در اواخر سده‌های میانه و شروع تجارت فراتلانتیک کمی بعد، تعامل بین تعداد بیشتری از مردم را در یک منطقه جغرافیایی بزرگ‌تر از هر بخش دیگری جهان ایجاد کرد. این مسیر از نظر تاریخی به مهم‌ترین مسیر برای جابجایی حبوبات/دانه‌ها، کالاها و هر چیز دیگری که از طریق تعامل انسانی منتقل می‌شد، مانند زبان (پارسی) و فرهنگ (ادب)، بین چین و مدیترانه تبدیل شد – آن‌چه در سده نزدهم راه ابریشم نام‌گذاری شد [۶]. با این حال، اگر چه ارتباط با ابریشم (که تا مدت‌ها کالای اصلی نبود) به آن یک برند/نام داد، اما اهمیت تاریخی واقعی مسیر را منحرف کرد. مهم‌تر از هر کالای خاصی، پذیرش نوشتن بود که (با وجود نرخ سواد پایین) عرصه‌های تعامل اجتماعی را گسترش داد.

از ۳ هزار پیش از میلاد تا سده پانزدهم، نوشتن با دست تنها وسیله ارتباطی، سازماندهی یا کنترول فراتر از جامعه حضوری بود و زبان نوشتاری همچنان در دنیای دیجیتال سده بیست و یکم ضروری است. از آن‌جا که ابزار حکومت بود، به عنوان تخصص طبقه اجتماعی نخبه تبدیل شد. در هزاره سوم، نویسندگان بوروکراسی‌های را فراهم کردند که دولت-شهرها را قادر ساخت که به امپراتوری تبدیل شوند و امپراتوری‌ها گسترش پیدا کنند. نقش تاریخی زبان پارسی و پایداری جهان پارسی‌گرایی یک هزار ساله در زبان پارسی و شکل نوشتاری آن ریشه داشت. زبان پارسی نه تنها به این دلیل که زبان الگوی حکومتی ساسانیان بود، بلکه به این دلیل که ابزار طبقه نویسندگانی بود که از امپراتوری‌های پیشین باقی مانده بودند و اعراب جایگزینی برای آن‌ها نداشتند، به عنوان کوینی پذیرفته شد. بدون نویسندگی و طبقات نویسنده، هیچ کوینی جهانی و هزاره پارسگیرایی وجود نمی‌داشت. از اینکه این درجه‌ی یکسان‌سازی زبانی و فرهنگی باید در این‌جا پیش از سایر نقاط جهان، توسعه یافته باشد، تعجب آور نیست، زیرا جدا از اینکه محل استقرار و تمدن و تجارت از

راه دور بود، آغاز نوشتن افراد بیشتری را در تماس آورد و با نرخ بیشتری آموزش یا یادگیری جمعی را نسبت به هر جای دیگری ایجاد نمود و این مرکز جامعه جهانی بود.

پارسیان سه امپراتوری آخر را در سلسله امپراتوری‌های تاریخی ایجاد کرده بودند که هر کدام بزرگ‌تر از امپراتوری‌های پیشین بودند که از هزاره سوم پیش از میلاد در بین‌النهرین رشد کرده بودند که نتیجه‌ی توانایی جدید دولت-شهرها برای اعمال کنترول از راه دور با ابزارهای نوشتاری بود. بوروکراسی هر امپراتوری جدید از امپراتوری پیشین استخدام می‌شد. هخامنشیان از ایلامیان استخدام کرده بودند. اما در عرض یکی دو نسل، نویسندگان از ایلامی به پارسی روی آوردند. سومین شاه هخامنشی، داریوش کبیر (سلطنت ۵۲۲-۴۸۶ پ م) استفاده از نوشتن را با ایجاد جاده‌های سلطنتی گسترش داد که در آن پیک‌های سوار بر اسپ، ارتباط سریع نوشتاری را در سراسر امپراتوری فراهم می‌کردند.

همکاری نوشتاری با قدرت پیشنهاد می‌کرد که هر پیام مهمی باید نوشته شود. چگونه ممکن است این امر در مورد وحی یک پیامبر صدق نکند؟ در پایان عصر محوری (۸۰۰-۲۰۰ پ م)، زمانی که فرایندهای مربوط به رشد جمعیت، شهرنشینی، تجارت و پذیرش نوشتار مرحله جدیدی از پیچیدگی اجتماعی و توانایی‌های انسانی را ایجاد کرد، آموزه‌های زرتشت، کنفوسیوس، بودا، سقراط و تورات، همه شکل نوشتاری به خود گرفتند [۷]. عصر کتاب مقدس آغاز شده بود و زمانی که وحی نهایی نیم هزاره پس به محمد داده شد، فرض بر این بود که اصل نوشته شده باشد که به عنوان کلام خدا در نهایت به عنوان «غیرمخلوق» عقلانی شد.

از سال ۸۲۱ میلادی، زمانی که سلسله طاهریان از خلافت عباسی جدا شدند و ادعای استقلال سیاسی در نیشاپور کردند، تا اوایل سده شانزدهم، زمانی که تمدن اسلامی به سه دولت بزرگ مغول، عثمانی و صفوی تقسیم شد (که هاجسون آن ها را «امپراتوری باروت» نامید) [۸]، سازمان سیاسی جهان اسلام در نوسانی دوامدار بود. هر یک از مراکز قدرت

دارای وظیفه‌ی بود که به‌گونه رسمی توسط شریعت به رسمیت شناخته شده بود، برای ایجاد امنیت به مردم که وظایف دینی خود را به عنوان مسلمان انجام دهند، اما مشروعیت خاصی نداشتند. جریان سیاسی مانع از تشکیل مرزها شد و به حفظ وحدت فرهنگی جامعه کمک کرد.

در نتیجه، محمد ابن بطوطه در سال ۱۳۲۶ در ۲۲ سالگی توانست راه خود را از مکه عربستان به نجف، اصفهان، شیراز، تبریز، ماردین و سینجر باز کند. او بعدها پس از سفر به یمن، سومالی و سواحل شرق افریقا، از طریق عمان و هرمز به دهلی رفت. سپس، پس از سفر به قلمرو عثمانی – کریمه، استراخان و قسطنطنیه (مسیحی) – به شرق به بخارا و سمرقند رفت؛ سپس به سوی جنوب از هندوکش عبور کرد و از طریق سند به دهلی رفت. از دهلی به سند و گجرات و سپس به کالیکوت و جنوب هند رفت؛ از طریق بحر هند به مالدیو، سریلانکا تا چیتاگونگ و آسام و دوباره به سوماترا، مالاکا، ویتنام و در نهایت از طریق چین به به پکن رفت، پیش از اینکه در سال ۱۳۴۶ از مسیری مشابه برگردد. این نوع سفر شبکه‌ی در طول هزاره پارسی‌گرا بسیار آسان‌تر از هر زمان دیگری در تاریخ جهان بود. این امر از طریق شهرنشینی، تجارت و معیاری‌سازی فرهنگی یک زبان نوشتاری گسترده امکان پذیر شد، زبانی که (تحت کنترول غیررسمی یک طبقه نویسندگان بود) فرهنگ شهری ادبیات، آشپزی و طراحی معماری و منسوجات را که خارج از امپراتوری‌های پارسیان رشد کرده بود، حمل می‌کرد و اکنون میراث فرهنگی ایران است. با این حال، بدون سهم اعراب در چنین منطقه وسیعی گسترش نمی یافت.

اسلام و اعراب

شهرنشینی که در هزاره‌های هفتم و ششم پیش از میلاد در بین النهرین آغاز شد و در هزاره اول تحت امپراتوری‌های پارس گسترش یافت، در سده هفتم میلادی تحت اسلام از طریق شرق جهان اسلامی در منطقه خشک آسیایی به گسترش خود ادامه داد. جامعه شهری که قرار بود به جامعه پارسی‌گرا تبدیل شود، یک شبکه تجاری از مراکز سرمایه‌گذاری شهری

بود که ظرفیت حمل جلگه‌ها را افزایش داد و رشد جمعیت را تسریع کرد [۹]. اشغال عربی-اسلامی امپراتوری ساسانی دو کمک به این وضعیت کرد که تبدیل میراث فرهنگی امپراتوری‌های پارسی به امپراتوری اسلامی‌گرای هزاره پارسی‌گرا را تسهیل کرد. اولی، تدوین قانونی یک الگوی اجتماعی برای کل جامعه، امت اسلامی بود که مستقل از نمونه‌های سیاسی و طرفدار تجارت بود. دوم، نسخه عربی پارادایم/الگوی قبیله‌ی بود.

پیامبر اسلام در یک خانواده تجاری در مسیر تجارت حجاز از یمن به سوریه معاشرت کرده بود. اما زمینه بزرگتر حرفه او نه شهری بود و نه تجاری. جمعیت در مناطق خشک خارج از حجاز اکثرا قبیله‌ی با وابستگی معمول قبیله‌ی به اقتصاد مختلط با تاکید شبانی بود. تفاوت‌های اجتماعی بین جمعیت شهری و قبیله‌ی انتظارات متفاوتی را در مورد قدرت و اقتدار ایجاد می‌کند. حمایت اولیه از رسالت پیامبر عمدتا از سوی جوامع تجاری شهرک‌های حجاز صورت گرفت که گر چه از نظر اجتماعی آن‌قدر پیچیده نبودند که از نوعی مشروعیت برون‌زای اقتدار، مانند خدای واحد با شریعت نازل شده، قدردانی کنند. در جوامع قبیله‌ی برابرتر بیرون از شهرک‌ها، جایی که تصمیم‌گیری سیاسی با مذاکره و ایجاد اجماع مدیریت می‌شد، مردم به‌گونه طبیعی نسبت به اقتدار مطلق مشکوک بودند و کمتر از تبلیغ‌کنندگان استقبال می‌کردند. گزارش زندگی محمد و ظهور او بازتاب کننده این شرایط اجتماعی است. شاید تعجب آور نباشد که آموزه‌های او طرفدار تجارت بود، اما با آن‌چه که او به عنوان وفاداری های نفاق‌انگیز زندگی قبیله‌ی می دید، مخالف بود.

هنگامی که محمد درگذشت، هیچ پیش‌بینی روشنی برای آینده جامعه‌ی که ایجاد و مدیریت کرده بود، باقی نگذاشت. همراهان او (کسانی که در طول زندگی با او ارتباط نزدیک داشتند) باید راهی را برای مدیریت، نه تنها حفظ سوابق او، بلکه ادامه نقش ترکیبی او به عنوان (الف) رهبر یک جامعه در حال گسترش و (ب) مفسر وحی الهی در شرایط متغیر اجتماعی بیابند. نه تنها تاریخ تمدن اسلامی، بلکه هزاره پارسی‌گرایی، محصول راه‌حل‌های بود که برای این مشکلات طی دو سده آینده ایجاد شد.

در الگوی رهبری قبیله، صحابه که از اعضای ارشد دودمان پیشرو بودند، گردهم آمدند و توافق کردند که کدام یک از آن‌ها نقش اجماع‌ساز را بر عهده گیرد. شخص انتخاب‌شده به این ترتیب، خلیفه (جانشین) مدیر روزانه امت شد، اما بدون مشروعیت دینی یا اقتدار سیاسی پیامبر. شکلی از اسلام که در دهه‌های بعد به شمال شبه جزیره عربستان گسترش یافت و بعدها به عنوان اسلام سنی یا ارتدوکس شناخته شد، بر اساس این الگوی عربی سازماندهی شد. مرکز آن شهر مدینه (در حجاز) بود که پیامبر ده سال آخر عمر خود را در آنجا سپری کرده بود تا اینکه در سال ۶۵۶ علی، چهارمین خلیفه ارتدوکس آن را به کوفه در بین النهرین (جنوب عراق کنونی) منتقل کرد.

جمعیت شهری امپراتوری‌های پارسیان در سوریه و بین‌النهرین انتظارات متفاوتی از اقتدار داشتند. آن‌ها بر اساس شغل و ثروت نسبی طبقه‌بندی شده بودند. اقتدار قابل مذاکره نبود. آن‌ها به امنیت اقتدار مطلق با نوعی مشروعیت نیاز داشتند، مانند آن‌چه که در زمان شاهان پارسی می‌شناختند که توسط حقوق الهی زرتشتی حکومت می‌کردند، مفهومی که قبلا بر امپراتوران روم تاثیر گذاشته بود و از طریق آن‌ها بر کلیسای مسیحی و سلطنت‌های سده‌های میانه اروپایی تاثیر می‌گذاشت. در آغاز سده هفتم، شاه ساسانی از مرکز او در استخر (در جنوب ایران کنونی) تا شرق آسیای مرکزی، در غرب تا مصر و در جنوب تا اطراف شبه جزیره عربستان، عمان و یمن، حاکم مطلق بود. اقتدار او به هزینه امپراتوري بیزانس به شمال غرب گسترش مي‌یافت. هنگامی که امویان خلافت را در سال ۶۶۱ در دست گرفتند، آن را به دمشق منتقل کردند و سلسله‌ی تاسیس کردند که این انتظارات را به گونه‌ی برآورده کردند که شبیه نمونه رومی بود: اقتدار مطلق بر اساس شایستگی‌های بنیان‌گذار، در این مورد پیشینه معاویه به عنوان صحابی پیامبر و برادر (؟) خلیفه دوم ارتدوکس. همین الگو توسط عباسیان، خاندان جانشین آن‌ها ادامه یافت که یک سده بعد خلافت را به بغداد منتقل کردند.

اما خلافت علاوه بر یک الگوی سیاسی مناسب‌تر برای یک جامعه شهری، جهت عملکرد در یک جامعه شهری بزرگ‌تر، به دستگاه اداری پیچیده‌تری نیاز داشت. برخلاف تمام امپراتوری‌های پیشین از هزاره دوم، خلافت هیچ کاتب حرفه‌ی نداشت که بتواند بوروکراسی را برای اداره امپراتوری بزرگ خود فراهم کند. در تلاش برای توسعه بوروکراسی اسلامی، چاره‌ی جز روی‌آوردن به طبقه حرفه‌ی ساسانی که آواره شده بودند، وجود نداشت. اگر چه امویان تلاش کردند تا آن‌ها را به عربی تبدیل کنند و آن‌ها خطشان را تغییر دادند و به توسعه عربی نوشتاری کمک کردند، اما زبانی که آن‌ها برای اداره استفاده می‌کردند، همچنان پارسی بود.

استفاده از زبان عربی به سختی فراتر از نیازهای دینی گسترش یافت. تنها ۲۰ سال پس از رحلت پیامبر، نسخه معیاری از وحی پیامبر به عنوان قرآن گردآوری و پذیرفته شد – نخستین مورد از کتاب مقدس اسلامی که بر اساس الگوهای تورات یهودیت (دستورالعمل) و انجیل مسیحی (کتاب) حفظ شده است که جایگزین آن‌ها شمرده می‌شد. اما جمع‌آوری نسخه‌های معیاری اقلام پشتیبان آن، حدیث (آن‌چه از تعالیم تفسیری پیامبر اعم از صریح و ضمنی به یادگار مانده است) و سنت (الگوی زندگی آن حضرت) که همراه با قرآن منابع اساسی تدوین شریعت (حقوق اسلامی) بود، بیشتر طول کشید.

تاکیدات عمده قانون اولا سازماندهی جامعه، به ویژه روابط جنسیتی، زندگی خانوادگی و رابطه بین زندگی خصوصی و عمومی بود که ازدواج و خانواده نه تنها محوری اند، بلکه تنها شکل مشروع گروه‌بندی اجتماعی را تشکیل می‌دهند. همه اشکال دیگر سازماندهی تفرقه‌انگیز تلقی می‌شوند و بنابراین منحرف شدن از اصل اساسی که اسلام را از سایر ادیان متمایز می‌کند: توحید، تمرکز بر یگانگی خداوند است. این تاکید مانع توسعه مرزهای سیاسی در جهان اسلام شد. تاکید دوم قرارداد بود که تجارت را ارتقا داد. اگر چه منابع از شبه‌جزیره عربستان می‌آمدند، اما قانون در جوامع شهرنشین امپراتوری‌های پیش از اسلام تدوین شد، جایی که اولین نسخه قانونی که از آن نشات کرده بود در زمان حمورابی در اولین سلسله

بابلی دونیم هزار سال پیش تدوین شده بود. این قالبی بود که پذیرش و گسترش اسلام در شرق و غرب را از طریق شبکه‌های تجاری بین‌شهری ایجاد کرد و نظم اجتماعی را فراهم کرد که برای توسعه بیشتر تجارت ضروری بود. قانون نقطه قوت اصلی اسلام بوده و آن را از رقبای خود، یهودیت و مسیحیت (و بودیسم) متمایز می‌کند.

از اواخر عصر محوری، زمانی که ادیان شروع به ریشه‌یابی در کتاب مقدس کردند و به فراتر از جوامع محلی گسترش یافتند، هویت دینی مهم‌تر از هویت محلی یا قومی‌شد. بودیسم در سده دوم پ م در پالی هند گسترش یافت. مسیحیت از شام در سده اول میلادی، ابتدا به یونانی و سپس به لاتین و اسلام در عربی از حجاز در سده هفتم. دین بر پایه زبان نوشتاری که عامل مهم هویت در سراسر سده‌های میانه تا اوایل دوره معاصر بود، زمانی که افزایش سوادآموزی با پذیرش چاپ در دنیای مسیحیت پس از اصلاحات به وجود آمد و سرانجام منجر به پذیرش هویت‌های ملی شد که ریشه در زبان‌های ملی داشت، ادامه یافت [۱۰]. اما باوجود ایده ملی‌بودن به عنوان نسب مشترک و معرفی مفهوم هویت‌های «قومی» در یک سده پیش، زبان در شکل نوشتاری خود تا عصر دیجیتال کنونی همچنان عامل مهمی در هویت بوده است. در جهان اسلام، قانون یک عامل اضافی در هویت اجتماعی و فرهنگ جامعه پارسی‌گرا است.

الگوهای قبیله‌ی که مورد پسند پیامبر نبود، ناپدید نشدند. با وجود ناکامی خلافت تا امروز در شکل اصلی «ارتدوکس» آن (یا حتی شکل سلسله‌ی بعدی آن)، الگوی قبیله‌ی عرب برای ایجاد اجماع، همچنان زیربنای تفسیر رسمی کتاب مقدس توسط علمای دینی فرقه اکثریت سنی اسلام بود که شبیه الگوی مجمع علمای یهود بود [۱۱]. نهضت شهری برای ایجاد اقتدار مطلق در سلسله علی به عنوان جانشین عالی پیامبر تنها در نقش دینی – تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ – موفق بود. تقسیم بین میراث عربی (سنی قبیله‌ی) و پارسی (شیعی شهری) بر سر مشکل مرجعیت/اقتدار، اسلام را به درجات مختلف از رحلت پیامبر تا فرقه‌گرایی کنونی سده ۲۱ بین سنی و شیعه و بحران سیاسی معاصر بین عربستان و ایران

تقسیم کرده است (با آنکه اولی اکنون پادشاهی و دومی جمهوری اسلامی است). در اسلام، بر خلاف اسلاف آن، مشکل رهبری چگونگی حفظ تمایز بین «کلیسا» و دولت نبود، بلکه چگونگی حفظ وحدت آن‌ها بود.

گشایش و پایان هزاره

گسترش عربی-اسلامی در سده هفتم نه تنها باعث اختلال گسترده در منافع مقرره شد که جامعه را در طول هزار سال گذشته شکل داده بود، بلکه یک انقلاب بود که برای ایجاد یک شیوه زندگی کاملا جدید و یک دین جدید طراحی شده بود. انقلاب‌ها با دوره‌های از توالی (روتین‌سازی) دنبال می‌شوند، زیرا مردم با نظم جدید سازگار می‌شوند. گسترش زبان پارسی با آغاز سده نهم، روند توالی را تکمیل کرد. نمونه‌های قابل مقایسه در تاریخ جهان فراوان است و زمینه مفیدی را فراهم می‌کند. تسخیر امپراتوری ساسانی توسط اعراب پس از فروپاشی امپراتوری روم غربی در برابر مهاجمان ژرمنی که با ظهور و گسترش مسیحیت غربی با مشخصه اروپای سده‌های میانه در هزاره بعدی بود، دنبال شد. چرا دو تغییر فرهنگی و سیاسی مشابه در مکان و زمان‌های نزدیک به یکدیگر صورت گیرد و هیچ ارتباطی قابل تشخیصی نداشته باشند؟ اما شباهت‌های وجود دارد. در هر دو مورد تمدن تثبیت‌شده از دوره‌های طولانی جنگ فرسوده شد و در هر دو مورد خستگی با شیوع طاعون تشدید گردید، اولین بیماری همه‌گیر ایرسینیا که از مصر از طریق بحیره مدیترانه و آسیای جنوب غربی در اواخر سده ششم گسترش یافت و تا اواسط سده هشتم ادامه یافت.

روتین‌سازی اروپا در سده پنجم با زبان و مذهب رومی‌ها و اشکال اجتماعی آلمانی‌ها آغاز شد و تا آغاز سده نهم به درازا کشید. روند پارسی‌گرایی در سده هفتم آغاز شد و بعد در سده نهم با زبان و فرهنگ پارسیان مغلوب و الگوی قانونی مهاجمان تکمیل شد. نیم هزاره بعد جامعه اروپایی دوره دیگری از تغییرات انقلابی را با مدت مشابه تجربه کرد که در آن همان طاعون، این بار به نام مرگ سیاه، عامل اصلی بود. این با کشتار ثروتمندان و فقرا از نیمه سده چهاردهم،، منافع مقرره جامعه سده‌های میانه را حذف کرد و زمین و

فرصت‌های دیگر را برای زنده‌ماندگان باز کرد. نتیجه آن اصلاحات، پذیرش چاپ و آغاز علم معاصر و هم اصلاحات سیاسی نهایی و گشایش جهان معاصر بود.

نظام سیاسی چین با آنکه با سلسله شیا در هزاره سوم پ م آغاز شد، با پیچیدگی تدریجی فزاینده، اما بدون تغییر ساختار اجتماعی و سیاسی تا سده بیستم تکامل یافت. استقرار جمهوری چین در سال ۱۹۱۲ و تاسیس جمهوری خلق پس از انقلاب در سال ۱۹۴۹، هیچ یک ساختار قدیمی جامعه چین را مختل نکرد. تنها انقلاب فرهنگی مائو در سال ۱۹۶۶ سرانجام منافع مقرره سده‌ها را حذف کرد، سازماندهی مجدد اساسی جامعه چین را در نیمه دوم سده بیستم و ورود چین به دنیای صنعتی را ممکن ساخت.

امپراتوری اسلامی بر اساس پویایی متفاوت از پیشینیان خود گسترش یافته بود و مسیرهای تجاری را دنبال می‌کرد، نه اینکه منابع را در اختیار داشته باشد. علاوه بر ادغام میراث فرهنگی امپراتوری‌های پارسیان و قبایل عرب، تعامل تمدن‌های شرق و غرب را در یک امپراتوری وسیع بدون مرکز سیاسی، بر اساس تجارت بین‌شهری که سرمایه‌گذاری شهری را تامین می‌کرد، رسمیت بخشید و تشدید کرد. تمامیت آن، نماد اسلام و شریعت بود، اما توسط یک طبقه بوروکرات پارسی اداره می‌شد که از هر شهر بزرگ در خدمت دربارهای سلطنتی رقیب به سبک ساسانی در شهرهای منتخب قرار داشت. هر یک از این دربارها به دنبال گسترش حوزه کنترولی خود بودند، اما بدون توقع این که کل جامعه اسلامی تحت یک مرجع باشد یا در بین قلمروهای شهرهای مختلف، آزادی رفت و آمد وجود نداشته باشد.

شبکه تجارت راه‌های را برای گسترش قوت اصلی اسلام یعنی قانون فراهم کرد. چارچوب فرهنگی قانون، شبکه تجارت را تقویت کرد. پارسی آن را از دربار شهری به دربار شهری دنبال کرد و چسب فرهنگی که هویت آن را شکل داد، تقویت کرد. پارسی نه تنها به عنوان زبان اداره، بلکه اشعار مدیحه سرایی در هر دربار سلطنتی بازگشت. همان‌گونه که در پیش‌گفتار این کتاب بحث شد، این‌ها شامل طاهریان در نیشابور (۸۲۱-۹۱)، صفاریان در

زرنج (۸۶۱-۱۰۰۳)، سامانیان در بخارا (۸۷۵-۹۹۹)، زیاریان در اصفهان (۹۳۱-۱۰۹۰) و آل بویه در شیراز (۹۳۴-۱۰۶۲) بود. هنگامی که ترک‌ها بعدا در سده دهم وارد شدند، از همان الگو پیروی کردند: غزنویان در غزنی (۹۷۵-۱۱۸۶) و به همین ترتیب تا سلجوقیان (۱۰۴۰-). در سده چهاردهم، با ادامه گسترش جامعه پارسی‌گرا، این الگو شروع به تغییر کرد و به تقسیم بندی سه گانه بین عثمانی‌های ترک (۱۲۹۹-۱۹۲۲)، صفویان (۱۵۰۱-۱۷۳۶) که از نظر قومی مختلط بودند و مغول‌های ترک-منگول (۱۵۲۶-۱۸۷۵) انجام شد که ایجاد مبنای سیاسی و فرهنگی برای تقسیم معاصر در بین ترکیه سنی، ایران شیعه و اهمیت اسلام سنی در آسیای جنوبی را ایجاد کرد.

چرا پارسی، زبان امپراتوری مغلوب باید زبان معیاری بیش از نیمی از تمدن اسلامی باشد، نه عربی، زبان فاتحان و دین و شریعت جدید، یا ترکی که در یکی از اشکال آن (قابل درک‌متقابل بیشتر)، به زودی تبدیل به پرمخاطب‌ترین زبان در سراسر منطقه می‌شد؟ دلیل این که عربی کوینی زبان کل جهان اسلام نشد این است که قرآن و حدیث هیچ الگوی سیاسی یا فلسفه سیاسی برای اجرای احکام اسلام در غیاب پیامبر نداشت و هیچ طبقه نویسنده حرفه‌ی عرب با واژگان آن وجود نداشت. دلیل اینکه ترکی جایگزین پارسی نشد، متفاوت است. تا سده یازدهم، زبان ترکی شروع به شنیدن در بیشتر جاها و حتی فراتر از جاهای کرد که پارسی شنیده می‌شد. آیا ترکی کوینی رقیب بود؟ مقایسه آن جالب و سودمند است. پارسی به عنوان یک کوینی ریشه در شکل نوشتاری خود داشت. از آن‌جا که شکل نوشتاری برای تعامل از راه دور توسط طبقه نویسنده و دربارهای سلطنتی مورد استفاده قرار می‌گرفت، شکل معیاری آن توسط منافع حرفه‌ی محافظت می‌شد. توسعه ادبیات پارسی نیز عاملی بود که نه تنها به شکوه و اوضاع و احوال فرهنگ درباری در مراکز سیاسی، بلکه به ظهور و گسترش تصوف مربوط می‌شد. ترکی نمی‌توانست به آن معنا تبدیل به کوینی شود، زیرا ریشه در شکل نوشتاری نداشت. با اینکه، این یک زبان بین-قومی بود، یک زبان رایج در سراسر جوامع برای تعامل شفاهی محلی در بین افراد با پیشینه‌های بومی مختلف. این شکل استفاده از «ترکی» هنوز در اواسط سده بیستم در ایران رو به گسترش

بود. به استثنای قشقایی در فارس، از آذربایجان تا قزوین و از طریق روستاهای کوههای البرز تا مرزهای استان سمنان، در خراسان شمالی، در مشهد و در میان کارکنان راه آهن ملی شنیده می‌شد. اما پیش از انقلاب اسلامی، به جز ستونی به ترکی خیابانی در هفته نامه طنز توفیق از آن استفاده نمی‌شد (که در سال ۱۹۷۴ متوقف شد). ترکی بر خلاف پارسی، هرگز منبع الگو برای گفتار درست یا رفتار درست نبود. هیچ راهی برای پیشرفت اجتماعی فراهم نمی‌کرد، بلکه صرفا وسیله‌ی برای ارتباط در بین افراد با زبان‌های بومی مختلف بود، صرفنظر از جایگاه آن‌ها در جامعه، در موقعیت‌های غیررسمی و صمیمی، اما نه عمومی و رسمی.

هزاره پارسی‌گرا در نهایت به همان شکلی که آغاز شده بود، در نتیجه اختلال شدید اجتماعی به پایان رسید. چیزی شبیه تهاجم عربی-اسلامی برای بیش از هزار سال اتفاق نیفتاد – نه ورود ترک‌ها در آغاز سده دهم و نه حتی فاجعه مغول در سده سیزدهم. ترک‌ها در ساختار پارسی‌گرا آمیخته شدند. حتی مغول‌ها، باوجود ویرانی‌ها و کشتارهای که مرتکب شدند، ساختار، زبان یا فرهنگ جامعه پارسی‌گرا را تغییر ندادند، بلکه با تحمیل صلح منگولیکا، آن را عملا تقویت کردند. تغییر تدریجی از پارسی نوشتاری به نوشتن زبان‌های بومی که با ترکی عثمانی در سده پانزدهم آغاز شد و با اردو، سندی و پشتو ادامه یافت، مخل نبود. اما در نهایت، زمانی که جامعه در حال افول اقتصادی بود، چون توسعه تجارت بحری بین خلیج فارس، هند و چین مزیت تجاری آن را از بین برده بود، سه امپراتوری خارجی که یکی از آن‌ها (انگلیس) بر پایه شبکه تجارت بحری جدید بود، شروع به تجاوز به آن کرد. نخست، در سده هجدهم، چینی ها سین کیانگ ("سرحدات جدید") را در حوضه تاریم و جونگاریا ایجاد کردند و مرز خود را با امپراتوری روسیه وصل کردند که در حال حرکت بسوی شرق بود، به ویژه از زمانی که روسیه مغول‌ها را در سال ۱۴۸۰ بیرون راند. اما مهم‌تر از آن، در سده نزدهم، انگلیس‌ها برای محافظت از مرزهای شمال غربی خود، در پاسخ به حرکت روس‌ها به جنوب، به سمت آسیای مرکزی، شروع به حرکت به سمت شمال از هند کردند. رقابت بین برتانیه و روسیه که به بازی بزرگ معروف است، باعث کسوف

نهایی هزاره پارسی‌گرا شد و جامعه را به سرزمین‌های استعماری تقسیم کرد که در نهایت بر اساس الگوی غربی به دولت-ملت‌ها تبدیل شدند. پویایی اجتماعی-اقتصادی که مسیرهای گسترش اسلام و زبان پارسی را ایجاد کرده بود، نیروی محرکه خود را از دست داد و وحدت فرهنگی آن توسط مرزهای سیاسی تقسیم شد.

زمانی که مرزها ترسیم شدند، معیارها در هر کشور شروع به واگرایی کردند. این روند در ایران به کندی پیش می‌رفت که علاوه بر اینکه بزرگترین کشور با کمترین مداخله خارجی بود، کشوری بود که هویت در آن بیشترین پیوند را با زبان پارسی داشت. هنگامی که انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ آن‌چه را که از ساختار اجتماعی پیشامعاصر ایران در دوران سلطنت پهلوی باقی مانده بود، تغییر داد، نیمه‌عمر هزاره پارسی‌گرایی به پایان رسید و سرعت تغییرات اجتماعی شتاب گرفت.

اهمیت تاریخی

در عرض یک سده پس از اشغال عربی-اسلامی، پارسی در خط عربی با واژگان عربی دوباره ظهور کرد. اسلام در امتداد شبکه‌های تجاری بین‌شهری گسترش یافت، اما عربی تنها به عنوان زبان کتاب مقدس با اسلام گسترش یافت، نه به عنوان زبان امپراتوری. به تدریج در طول یک‌نیم سده بعد، میراث ساسانی شکاف‌های را که در سیستم جدید ظاهر شده بود، پر کرد، زیرا آن از یک شهرک کوچک و خاستگاه قبیله‌ی خود در عربستان به جامعه شهری پیچیده امپراتوری‌های پیشین رشد کرد. هزاره پارسی‌گرا محصول همگرایی سه مولفه اصلی تاریخی بود: نظام حقوقی طرفدار تجارت، الگوی دولتی و طبقه اداری که از امپراتوری پارسی به میراث مانده بود و شبکه تجارت بین‌شهری. پایداری آن به یک اندازه به هر یک از این اجزا بسته بود. قانون قابل تغییر نبود زیرا بر اساس کلام ابدی قرآن استوار بود. درستی پارسی نوشتاری توسط طبقه حرفه‌ی محافظت می‌شد و همراهی آن با قدرت و امتیاز، آن را به منبع تغییرناپذیر الگوهای فرهنگی معیاری تبدیل کرد. اما شبکه‌های تجاری خارج از کنترل هر عامل داخلی بود. افول آن‌ها با توسعه تجارت بحری

در اواخر سده‌های میانه آغاز شد که گسترش بیشتر اسلام از عربستان و خلیج فارس به آسیای جنوب شرقی را تسهیل کرد. بعدها رشد تجارت بحری از غرب، همراه با منافع سیاسی مرتبط با آن، سرانجام هزاره را در سده نزدهم به پایان رساند. زیرا پیش از این به دلیل بومی‌سازی تضعیف شده بود، چون عثمانی‌ها بیشتر از آسیای مرکزی به اروپا علاقه‌مند شدند، با آنکه عثمانلیکا همچنان بر واژگان و کاربرد اصطلاحی کوینی پارسی تکیه می‌کرد. به همین ترتیب، با آنکه تغییر برتانیه از پارسی به اردو (چون تجارت بحری تحت کنترول آن‌ها برای آن‌ها مهم‌تر از راه‌های زمینی خارج از کنترول آن‌ها به سمت شمال بود) رابطه آن‌ها را با پارسی قطع نکرد. اما ایجاد مرزهای جدید «ملی»، فضای جهانی پارسی را در هم شکست و به توانایی طبقه حرفه‌ی نویسندگان برای حفظ معیاری پارسی در سراسر جهان پایان داد.

با وجود این، ادب پارسی هنوز در سده بیست و یکم باقی است. زندگی روزمره کشورهای معاصر آسیای جنوب روسیه (آذربایجان، افغانستان، ارمنستان، بوسنیا، گرجستان، عراق، ایران، قزاقستان، قرغیزستان، پاکستان، تاجیکستان، ترکیه، ترکمنستان، ازبکستان، بسیاری از هند و حتی تا حدودی چین فراتر از سین‌کیانگ و برخی از بخش‌های جهان عرب – یا حدود یک‌چهارم جمعیت جهان که به دور مرکز جغرافیایی جهان پارسی‌گرا قرار دارند) همه به درجات مختلفی میراث فرهنگی پارسی‌گرایی را حمل می‌کنند.

نوشتن مقیاس تاریخ را تغییر داده بود. این یک عامل غالب در تغییرات اجتماعی از زمان آغاز پذیرش آن در حدود پنج هزار سال پیش بوده است، اما به‌گونه جدی مورد مطالعه قرار نگرفته بود. سرانجام در اواسط سده گذشته، زمانی که کلود لیوی اشتراوس (به‌گونه خلاصه، اما با مثال‌های جالب) استدلال کرد که اهمیت آن به اندازه گسترش قابل اعتماد حافظه یا تعمیق آگاهی و درک ما از گذشته نیست، همان‌گونه که معمولا ادعا می‌شود، بلکه به عنوان وسیله‌ی برای تمایز اجتماعی و سازماندهی است؛ توجه به آن معطوف شد. او نوشت:

نوشتن چیز عجیبی است... پدیده‌ی که همواره با [نوشتن] همراه بوده است، شکل‌گیری شهرها و امپراتوری‌ها است: ادغام در یک نظام سیاسی... تعداد قابل توجهی از افراد و توزیع آنها در سلسله مراتبی از اقشار و طبقات. به هر حال، این نوع توسعه‌ی است که ما از مصر تا چین، در لحظه‌ی که نوشتن شروع به کار می‌کند، می یابیم. به نظر می رسد که این بیشتر به نفع بهره‌برداری است تا روشنگری نوع بشر [۱۲].

بحث بعدی که در دهه‌های بعد شدت گرفت، این نکات اجتماعی را نادیده گرفت: اینکه مهم‌ترین کارکرد سواد، گشودن راه‌های جدیدی برای گسترش عرصه‌های زندگی اجتماعی و سازمان‌دهی جامعه بوده است. نوشتن تاریخ را نه با افزایش دانش، بلکه با ایجاد امکان سازماندهی دسترسی به آن شکل داده است. نرخ سواد مدیریت شد. از آن‌جا که اکثر مردم نه تنها کسی را نداشتند که به آن‌ها بیاموزد، بلکه از چیزی که برای خواندن نیاز داشتند آگاه نبودند، سواد باعث طبقه بندی و تبعیت اجتماعی شد. مورد پارسی‌گرایی شاید جالب‌ترین نمونه تاریخی باشد، زیرا نه با یک امپراتوری قومی یا سلسله‌ی، بلکه با شبکه‌های تجاری مرتبط بود که به‌طور غیرشخصی توسط یک نظام حقوقی/قانونی تعیین‌شده از نظر مذهبی اداره می‌شدند.

نرخ سواد در جهان پارسی‌گرا زمانی شروع به تغییر کرد که منافع مقرره طبقات نویسنده مختل شد – توسط رژیم شوروی در "- ستان‌ها" از اواخر دهه ۱۹۲۰ و در ایران با "انقلاب سفید" ۱۹۶۳ و بیشتر با انقلاب اسلامی ۱۹۷۹. این تغییر در افغانستان و پاکستان که به درجه یکپارچگی ملی دست نیافته بودند، کندتر بود. اما رابطه بین زبان نوشتاری و گفتاری اکنون در همه جا در حال تغییر است.

تا اواسط سده بیستم، مطالعه زبان، فیلولوژی بود که متمرکز بر تاریخ زبان نوشتاری به عنوان توسعه علمی مطالعه لاتین و یونان باستان بود. گفتار به‌گونه ضمنی به عنوان بازنمایی یا ارایه زبان نوشتاری در نظر گرفته می‌شد که ممکن است بی‌دقتی و نادرست

باشد. زبان‌شناسی (که از اواخر سده نزدهم از مطالعه انسان‌شناختی زبان‌های گفتاری جوامع بی‌سواد خارج از تمدن‌های تاریخی جهان رشد کرده بود) در دهه ۱۹۵۰ به تدریج جایگزین فلولوژی در برنامه درسی شد. میزها دور داده شد. در جایی که مطالعه زبان‌های نوشتاری بر تاریخ روم، یونان، شام، هند و چین متمرکز شده بود، مطالعه زبان‌های گفتاری (مانند مردم شناسی) در جهت‌گیری جهانی بود و بر زبان هر جامعه، صرف نظر از نوشتار، تمرکز داشت. به تدریج، زبان نوشتاری صرفا به عنوان مشتقی از گفتار در نظر گرفته شد. هر تلاشی برای توضیح تفاوت‌ها معمولا تحت عنوان اصطلاح تازه‌ی «دیگلوسیا» قرار می‌گیرد که توسط یک زبان‌شناس ابداع شده است که ظاهرا از رابطه پنج هزار ساله بین زبان گفتاری و نوشتاری، برای نوع محدودی از تمایز، بی‌اطلاع است [۱۳].

مانند یونانی و لاتین، آن‌چه در گذشته به پارسی نوشته می‌شد، امروز نیز نقش مهمی در فرهنگ بازی می‌کند که عرصه آن بسیار بزرگتر از کاربرد فعلی آن است. اما لاتین دیگر صحبت نمی‌شود و یونانی معاصر اکنون با شکل کلاسیک خود بسیار متفاوت است. باوجود اهمیت تاریخی یونان باستان، یونانی‌های امروز با زبان خود مشکلاتی مشابه زبان انگلیسی دارند که اکثرا می‌توانند شکسپیر را بدون مشکلات زیاد بخوانند، اما چوسر [شاعر و «پدر ادبیات انگلیسی»، حدود ۱۳۴۰-۱۴۰۰، لعل زاد] را چطور؟ از سوی دیگر، پارسیان امروزی می توانند ادبیات هزار سال پیش خود را بخوانند.

نتیجه گیری

توسعه زبان پارسی به عنوان یک کوینی، گسترش آن در سراسر جهان، معیارسازی و پایداری آن برای یک هزاره کامل، بدون تاریخ اجتماعی استفاده از آن به عنوان یک زبان نوشتاری امکان‌پذیر نبود، دامنه‌های آن‌چه را که نیل گرین «پرسوگرافیا» نامیده است، گسترش می‌دهد. اگر چه زبان پارسی دیگر به رسمیت شناخته نمی‌شود، اما نه تنها از نظر جایگاهی که در تاریخ جهان و فرهنگ دنیای در حال جهانی‌شدن امروز دارد، یکی از پنج یا چند زبان مهم امروزی است. زبان پارسی جدا از اینکه به عنوان زبان رسمی دو کشور

معاصر، ایران و تاجیکستان و یکی از دو زبان رسمی افغانستان ادامه می‌یابد، همچنان توسط جوامع محلی در چندین کشور دیگر صحبت می‌شود و به عنوان یک زبان کلاسیک در سراسر منطقه عمل می‌کند. هیچ زبان دیگری مانند یونانی، لاتین و یا چینی، نمی‌تواند با این مقام رقابت کند. اگر چه زبان‌های چینی و یونانی نیز از دنیای باستان تا دوران جدید مقام‌های شکست‌ناپذیری در نوشتار و گفتار دارند، اما مورد پارسی حوزه وسیع‌تری را در بر می‌گیرد و بین‌المللی‌تر است، بدون اینکه به مرکز خاصی مرتبط باشد. آگاهی از اهمیت گذشته آن در اواخر دوره قاجار سده نزدهم کمرنگ شد، اما با ظهور ملی‌گرایی پسااستعماری در ایران معاصر دوباره ظهور کرده است و احتمالا در آینده نیز به ایفای نقش خود ادامه خواهد داد.

پارسی در نتیجه گذشته خود، اکنون از نظر واژگان، ساختار، بیان و فهرست متنی و ادبی کیفیت خاص خود را دارد. اما متاسفانه، برخلاف یونانی (که همچنان جایگاه مرکزی در نصاب درسی غرب دارد)، پارسی پیشامدرن در غرب تنها از طریق نوشته‌های هرودوت (۴۸۴-۴۲۵ پ م) و گزنفون (۴۳۰-۳۵۴ پ م) و تا حدودی با شاعرانی مانند عمر خیام (۱۰۴۸-۱۱۳۱) شناخته شده است که مقامات استعماری برتانیه هنگام کار با نخبگان هند مغول با او آشنا شدند. این زبان اکنون تنها به عنوان یک زبان ملی معاصر در برنامه درسی جایگاه دارد.

با این حال، حتی زمانی که جهان پارسی‌گرا یکپارچگی درونی خود را از دست داد، هر چیزی که به آن تجاوز می‌کرد، وسیله‌ی برای گسترش نفوذ فرهنگی آن شد. ما در غرب "پیژامه/لباس‌خواب" می پوشیم، روی "ویرنده/ایوان" و "بالکن" می‌نشینیم، به امید "سرندیپیتی/خوشبختی" و خوردن "قند" هستیم و اصطلاح فرانسوی برای پاسگاه گمرک «لا دونه» را که هنگام پرواز به پاریس از آن عبور می کنیم، همه کلماتی اند که به طرق مختلف از پارسی – عمدتا (اگر نه کاملا) از طریق هند استعماری – به ما رسیده اند.

یادداشت‌ها

1. Said Amir Arjomand, “Unity of the Persianate World under Turko-Mongolian Domination and Divergent Development of Imperial Autocracies in the Sixteenth Century,” *Journal of Persianate Studies* 9, no. 1 (2016): 1–18.

2. David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History* (Berkeley: University of Califor- nia Press, 2004), 146–48.

3. Andrew Sherratt, “Plough and Pastoralism: Aspects of the Secondary Products Revolution,” in *Pattern of the Past: Studies in Honour of David Clarke,* ed. I. Hodder, G. Isaac, and N. Hammond (Cambridge University Press: Cambridge 1981), 261–305.

4. Brian Spooner, “Abyari,” in *Encyclopædia Iranica,* ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge, 1982–), 1, fasc. 4: 405–11.

5. P. Salzman, “Multi-resource Nomadism in Iranian Baluchistan,” in *Perspectives in Nomadism,* ed. W. Irons and N. Dyson-Hudson (Leiden: Brill, 1972), 60–68.

6. Brian Spooner, introduction to *Ancient Iran through Chinese Records,* by Berthold Laufer (London: I. B. Tauris, 2016; reprint of *Sino-Iranica,* Chicago: Field Museum of Natural History, 1919, 1934).

7. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History,* trans. Michael Bullock (New Haven, CT: Yale Uni- versity Press, 1953).

8. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam,* 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 3.

9. Ibid., 1: 50.

10. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of National- ism* (London: Verso, 1983).

11. Hodgson, *Venture of Islam,* 1: 316–17.

12. Claude Lévi-Strauss, *A World on the Wane* (London: Hutchinson, 1961), 291–92.

13. Charles Ferguson, “Diglossia,” *Word* 15 (1959): 325–40.